
ضوابطُ

فهمِ نصوصِ العقيدةِ

ح .

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر .

ص ، ٢٤سم

ردمك :

ديوي :

رقم الإيداع :

أصلُ هذا الكتابِ شطرٌ من رسالةٍ علميةٍ لنيلِ درجةِ الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من كلية التربية جامعة الملك سعود، نُوقشت بعنوان آخر، وتفضل بالإشراف عليها: فضيلة أ.د عبد الله بن دجين السهلي.

وتكرم بمناقشتها كلٌ من:

- أ.د سليمان بن قاسم العيد.
- أ.د عبد الله بن صالح البراك.
- د. محمد بن عبد العزيز الشايع.
- د. عبد العزيز بن عبد الله المبدل.

حقوق الطبع هدراً لكل مسلم
بشرط الحصول على إذن خطي من المؤلف
nemer22@gmail.com

ضوابطُ فهمِ نصوصِ العقيدةِ

عند أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ
وفقَ معهودِ اللسانِ العربيِّ

د. خالد بن عبد العزيز النمر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه أجمعين،
وعنا معهم بفضلك اللهم ورحمتك، ووالدينا، وإخواننا، وجميع المسلمين،
آمين.

أما بعد:

فإنَّ الله تعالى بعث نبيه محمداً ﷺ على حين فترةٍ من الرسل، فهدى
به من الضلال، وبصّر به من العمى، وامتنَّ به على الناس جميعهم عربهم
وعجمهم.

وقد كان تنزلُ الوحي على رسول الله ﷺ نعمةً عظيمةً من الله تعالى
على هذه الأمة، أنار الله تعالى لهم به السبيل، وهداهم به إلى الصراط
المستقيم.

وقد كان يتنزلُ عليه الوحي ﷺ من ربه فيبلغه لأصحابه ﷺ فيؤمنون به
ويتلقونه بالقبول والتسليم، إذ كان الوحيُّ هو الطريق الوحيد لاعتقادهم، منه
ينهلون، وعند نصوصه يقفون، لا يُعارضون الوحي برأي، ولا عقل، ولا
ذوق، ولا وجد، بل يقفون حيث تقفُ بهم النصوص.

مُعظمين لها، ومُسلمين لها، يرون الزيغ والهلاك في مخالفتها، امتثالاً
لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا
يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

واتباعاً لأمر النبي ﷺ إذ أمرهم بذلك كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنتي)^(١).

يقول ابن مسعود رضي الله عنه مبيناً هذا المنهج في الاتباع للنصوص والذي سار عليه الصحابة رضي الله عنهم بقوله: (إنا نقتدي ولا نبتدي، ونتبع ولا نبتدع، ولن نضل ما تمسكنا بالأمر)^(٢).

(فكان الوحي الطريق الوحيد لاعتقادهم، والسبيل الفريد لأعمالهم، فلم تجرفهم الشبهات، ولم تلعب بهم الأهواء، فكانوا على هدى من الله، وفي صراطٍ مستقيم)^(٣).

وهكذا سار مَنْ بعدهم على هذه الجادة، من التسليم للوحي، وفهم كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ وفق مُراد المتكلم به، لا يُعارضون ذلك بتحريفٍ أو تأويلٍ مذموم.

كما وصفهم سفيان الثوري بقوله: (٤) (وجدتُ الأمرَ بالإتباع)^(٥).

يصفُ هذا الإِتباعَ شيخُ الإسلام ابن تيمية بقوله: (ويؤثرون كلامَ الله على كلام غيره من أصنافِ الناس، ويقدمون هدي محمدٍ ﷺ على هدي كلِّ أحدٍ، وبهذا سُموا أهل الكتاب والسنة)^(٦).

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ بلاغاً، في كتاب القدر - باب النهي عن القول بالقدر (٢/ ٨٩٨)، والحاكم في المستدرک (١/ ٩٣)، وحسنه الألباني كما في مشكاة المصابيح برقم (١٨٦).

(٢) شرح أصول الاعتقاد للآلكائي: (١/ ٨٦).

(٣) حقيقة البدعة وأحكامها للدكتور سعيد بن ناصر الغامدي: (١/ ٨٩).

(٤) هو: الإمام أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي، الفقيه العالم، شيخ الإسلام، قال الأوزاعي: لم يبق من تجتمع عليه الأمة بالرضا والصحة إلا سفيان، توفي رحمته الله سنة ١٦١هـ. (السير ٧/ ٢٢٩، وطبقات ابن سعد ٦/ ٣٧١).

(٥) شرح أصول الاعتقاد: (١/ ٨٨).

(٦) الواسطية من مجموع الفتاوى (٣/ ١٥٧).

وقد كان فهمهم ﷺ لنصوص الكتاب والسنة، وإدراك دلالاتها، مبنياً على إدراكهم للسان العربي، الذي نزل به القرآن الكريم، وخاطبهم به النبي ﷺ، ففهموه لفظاً ومعناً، أسلوباً وتركيباً.

فإن اللغة العربية التي أنزل بها القرآن الكريم وجاءت بها النصوص: ألفاظ ومعاني تُدرَكُ بالعلم باللسان العربي، ومعرفة أساليبه وتركيبه، وهذا ما بلغ فيه سلف الأمة المرتبة العليا.

كما لم يعارضوا دلالة النصوص بدعوى المعارض العقلي، بل كانت عقولهم وآراءهم تبعاً للوحي، مُعَمِّلِينَ للعقل غير معطلين له، ولكنه العقل الصحيح المستقيم، الذي لم تُصبه لوثة الضلالات الباطلة، ولا المثلاث الفاسدة، (فدلالة القرآن، سمعية عقلية، قطعية يقينية، لا تعترضها الشبهات، ولا تتداولها الاحتمالات، ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبداً)^(١).

حالهم كما وصفهم ابن القيم بقوله: (فمضى الرعيل الأول في ضوء ذلك النور - نور النبوة - لم تطفئه عواصف الأهواء، ولم تلتبس به ظلم الآراء، وأوصوا مَنْ بعدهم، أن لا يفارقوا النور الذي اقتبسوه منهم، وأن لا يخرجوا عن طريقتهم)^(٢).

إلا إن من قضاء الله تعالى وحكمته أن قدَّر أنه: كلما تباعد عصر الرسالة وخَفَت نور النبوة، تبدأ طلائع التغيير والابتداع تظهر في الأمة.

كما وصف ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: (وكلما ضعف من يقوم بنور النبوة قويت البدعة)^(٣).

(١) مفتاح دار السعادة، لابن القيم: (١/٤٥٦).

(٢) الصواعق المرسله، لابن القيم: (٣/١٠٦٩).

(٣) مجموع الفتاوى: (٣/١٠٤).

فكان من سنة الله تعالى أنه كلما ازداد اندثارُ آثار النبوة، ازداد البُعد عن المعين الصافي، الذي جعل الله تعالى له العصمة والثبات، وفيه النجاة من المظلات والأهواء، فترسخت وتأصلت كثيرٌ من البدع.

حتى أصبح أمرها كما وصفه شيخ الإسلام بقوله:

(ومعلوم أنه كلما ظهر نور النبوة كانت البدعة المخالفة أضعف، فلهذا كانت البدعة الأولى أخف من الثانية، والمستأخرة تتضمن من جنس ما تضمنته الأولى وزيادة عليها، كما أن السنة كلما كان أصلها أقرب إلى النبي ﷺ كانت أفضل، فالسنن ضد البدع فكل ما قُرب منه ﷺ مثل سيرة أبي بكر وعمر كان أفضل مما تأخر كسيرة عثمان وعلي، والبدع بالضد كل ما بعد عنه كان شراً مما قرب منه)^(١).

هذا البُعد في البدع الذي وصفه شيخ الإسلام ابن تيمية لم يكن بُعداً في الأقوال والشبه فحسب، بل تجاوز ذلك إلى أن أصبح بُعداً في المناهج ومصادر التلقي أيضاً.

إذ إنه مع ظهور البدع واختلافها، تشوفت كثيرٌ من الفرق لوضع أصولٍ ومناهجٍ كلاميةٍ لها، فكان أولى هذه الفرق بقيادة المنهج الكلامي والتأثير في باقي الفرق: هي فرقة المعتزلة، والتي تبوّأت الصدارة في المنهج الكلامي البدعي، لما حصلَ لكثيرٍ منهم من حضوةٍ عند خلفاء بني العباس^(٢)، وبرز كثير من متكلميهم بما أوتوا من جدلٍ وفصاحةٍ وحُسن تصنيف^(٣).

فكان ظهور هذه الفرقة - في القرن الثاني الهجري - يُمثل مرحلةً

(١) السابق: (٤٨٩/٢٨).

(٢) انظر البداية والنهاية، لابن كثير: (٢٧٥/١٠).

(٣) انظر مجموع الفتاوى، لابن تيمية: (٣٥٦/١٣).

جديدةً في التحول الذي طرأ على تأويل النصوص العقدية، لاسيما أنه ظهر تأثيرها في أكبر فرقة كلامية ظهرت بعدها وهم الأشاعرة، خصوصاً متأخروهم، حيث تابعوهم في هذا المنهج المنحرف من التأويل، وإن زعموا معاداتهم ومخالفتهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأما المتأخرون - أي من الأشاعرة - فإنهم والوا المعتزلة وقاربوهم أكثر، وقدموهم على أهل السنة والإثبات)^(١).

ويمكن أن يُقال: إنّ من أخطر ما جَنَحَ له المتكلمون في فهمهم لدلالة نصوص الاعتقاد هو: النظر إلى النص العقدي بأنه مجرد ألفاظ وكلمات يمكن حملها على أي وجه تقبله اللغة، ويخدم معتقد المأول له.

فلا أصول تضبط هذا الفهم، ولا قواعد يُبنى عليها النظر في النص، فجردوا النصّ ابتداءً من قدسيته، بحيث لا يُنظر إلى المتكلم به - وهو الله ﷻ، أو رسوله ﷺ - ولا يُنظر إلى من تلقاه وهم الصحابة رضي الله عنهم، فلا المتكلم به أراد جعله نصاً مفهوماً لمُتلقيه، ولا من تلقاه فهم دلالتُه وقطع بها، وغاية ما يُفيده النص هو الاستئناس به لا الاستدلال به.

يصور العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى حالهم مع نصوص الشرع، فيقول: (فلو رأيتها وهم يلوكونها بأفواههم وقد حلت بها المثالات، وتلاعبت بها أمواج التأويلات، وتقاذفت بها رياح الآراء، واحتوشتها رماح الأهواء، ونادى عليها أهل التأويل في سوقٍ من يزيد، فلو شاهدها بينهم وقد تخطفتها أيدي الاحتمالات، ثم قُيدت - بعدما كانت مطلقةً - بأنواع الإشكالات، وعُزلت عن سلطة اليقين، وجُعِلت تحت حكم تأويل الجاهلين)^(٢).

(١) الفتاوى الكبرى: (٣٧٢/٦).

(٢) الصواعق المرسلة: (٢٩٧/١)، وانظر: مختصر الصواعق: (٤٩/١).

فكان السعي في بيان التمييز الصحيح بين سبيل الحق سبيل أهل السنة والجماعة وبين سبيل المخالفين الضالين في فهم نصوص الاعتقاد يُعدُّ من مُهمّات الوقت.

تجليّة لمنهج السلف، وتوضيحاً لمعالمه في فهم نصوص الاعتقاد، مع ما فيه من إشارة إلى هذا الموروث العظيم الذي خلفه لنا سلف الأمة: من دقة الفهم، وسلامة الاستنباط، وجودة الذهن، التي تميز بها سلف هذه الأمة ﷺ.

فمن أجل لزوم جادة هذا النور الذي لم تطفئه عواصف الأهواء، جاء هذا الكتابُ لينةً من لبنات هذا البناء السلفي، محاولةً لجمع ما تفرّق من منشور فهم أهل السنة والجماعة لنصوص الاعتقاد، وصياغةً لما بثوه في تفاسيرهم وشروحهم لكثير من نصوص العقيدة، وفق جعلها ضوابط تضبط فهم هذه النصوص، حتى لا يشتطّ الذهن، ويقع الزلل.

وهي في جملتها لن تخرج عن معهود فهم لسان العرب، إذ إنّ الكتاب والسنة جاءا بلسانٍ عربي، فلا سبيل لفهمهما إلا بفهم معهود هذا اللسان.

ومعرفة هذه الضوابط من الأهمية بمكان، (فلا بُدَّ أن يكون مع الإنسان أصولٌ كليةٌ تُردُّ إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت؟ وإلا فيبقى في كذبٍ وجهلٍ في الجزئيات، وجهلٍ وظلمٍ في الكليات، فيتولد فسادٌ عظيمٌ)^(١).

وقد استقرأتُ^(٢) جملةً من نصوص الاعتقاد، وتتبع كلام علماء أهل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٢٠٣/١٩).

(٢) الاستقراء: في اللغة: التتبع، وفي الاصطلاح: الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته، هذا عند المناطقة، وعند الأصوليين: إلحاق الفرد بالأعم الأغلب. (انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ٧٨/٥، والبحر المحيط للزركشي: ١٠/٦، وشرح الكوكب المنير لابن النجار: ٤١٩/٤).

السنة والجماعة عليها، وكيف فهموها، وجزموا بمعناها المراد، مراعين في فهم دلالتها معهود اللسان العربي الذي جاءت به هذه النصوص، وكيف فهمها من خوطب بهذه النصوص ابتداءً وهم الصحابة رضي الله عنهم.

فتحصّل لي من هذا الاستقراء جملة من الضوابط، تشكل بمجموعها:
(ضوابط فهم نصوص الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة).

فأثبت هذه الضوابط، وأصحبها جانباً تطبيقياً لإثبات صحتها، فكانت هذه الضوابط في جُمليتها حاكمة لفهم دلالة نصوص الشرع عموماً، العقديّة وغير العقديّة، ولكن ما تميزت به في الجانب العقدي هو: دراسة العشرات من نصوص العقيدة، وبيان أثر هذه الضوابط في صحة الفهم، مع بيان أثر إهمال هذه الضوابط عند المخالفين، وما أوقعهم فيه من سوء الفهم، وخطأ الاعتقاد.

وقبل هذه الضوابط ذكرت أربعة أصول هي الأساس الذي تُبنى عليه هذه الضوابط، ليكتمل عقد هذا الكتاب بأربعة أصول، وخمسة عشر ضابطاً، وثلاثة وستين نصاً عقدياً محلّ الدراسة.

ولا يفوتني أن أنبه إلى أمر هام في هذا السياق، وهو: أن هذه الضوابط خاصة بآلية فهم النص، فهي تبحث في آلية الفهم وضوابطه، وليس في ضوابط الاعتقاد، ولا قواعده الكلية، فهذا مجال آخر، ليس هو مجال هذا البحث.

وهذا جهد مُقل، قد قلّت بضاعته، وضُعفت حيلته، وأتّى لمثلي أن يخوض هذا البحر الخضم، ويلج هذا المعترك الفسيح، لولا أنه راج أن يسير على خطى القوم، ويتبع آثار الركب، "وقد كان الأولى بنا الإمساك عن ذلك؛ لأن ما يصفه الواصفون منه، وتنتهي إليه علومهم، هو كما يُدخل الرجل أصبعه في اليم ثم ينزعها، فهو يصفُ البحر بما يعلّق على إصبعه من البلل، وأين ذلك من البحر، فيظن السامع أن تلك الصفة أحاطت بالبحر،

وإنَّما هي صفة ما عَلِقَ بالإصبع منه، وإلا فالأمر أجل وأعظم وأوسع من أن تحيط عقول البشر بأدنى جزء منه، وماذا عسى أن يصف به الناظر إلى قرص الشمس من ضوئها وقدرها وحسنها وعجائب صنع الله فيها.

فهذه مقدمة اعتذارٍ بين يدي القصورِ والتقصيرِ من راكب هذا البحر الأعظم، والله عليم بمقاصد العباد وهو أولى بالعدرِ والتجاوز^(١).

والله المستعان، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

كتبه

د. خالد بن عبد العزيز النمر



(١) مفتاح دار السعادة، لابن القيم: (١/٣٠٢)، مختصراً.

الأصول العامة لفهم السلف لنصوص الاعتقاد

لما كانت مصادر الاستدلال عند أهل السنة والجماعة محصورةً في الكتاب والسنة: لَزِمَ من ذلك أَنَّ الاختصار عليهما كفيلاً أن يُوصَلَ صاحبه لليقين في باب العقائد؛ وحيث أفضت إلى اليقين؛ فلا يُتصور أن يأتي فيها تعارضٌ يستوجب التشكيك في دلالتها اليقينية، وما جاء يُوهم التعارض فهو تعارضٌ بالنسبة للناظر لا تعارضٌ في حقيقة الأمر.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (قد يُشكل على كثيرٍ من الناس نصوصٌ لا يفهمونها، فتكون مُشكِلةً بالنسبة إليهم لعجز فهمهم عن معانيها، ولا يجوز أن يكون في القرآن ما يخالف صريح العقل والحس إلا وفي القرآن بيان معناه؛ فإنَّ القرآن جعله الله شفاء لما في الصدور، وبياناً للناس، فلا يجوز أن يكون بخلاف ذلك)^(١).

فلما سَلِمَ لأهل السنة والجماعة مصادر التلقي، اتبعوا ذلك بسلامة المنهج في فهم هذه المصادر، فكانوا يصدرون في فهمهم لدلالة النصوص عن أصولٍ راسخة، فيفهمون النصَّ على ضوء تفسير النصوص بعضها لبعض، وفهم السلف الصالح وعلى رأسهم الصحابة رضي الله عنهم لهذه النصوص.

فإنَّ نصوص الشرع - كتاباً وسنة - إنما جاءت ليفهما المخاطبون بها، ويعملوا بمقتضاها، وهذا الفهم والعمل لا يمكن أن يتأتى للناظر في النص إلا بأصولٍ وضوابط، تُعينُ طالب الهداية على فهم النص، وفق مُراد المتكلم به، وتعصمه من الوقوع في الزلل، وتحميه من الشذوذ والخطأ.

(١) مجموع فتاوى: (٣٠٧/١٧).

وإنما يحدثُ الخطأ، ويتعاضمُ الخللُ حين يُعرض الناظرُ في النص عن هذه الأصولِ العامة، وينصرفُ عنها إلى غيرها مما لا يُغني عنها. وأهم هذه الأصول، وأكدها أصالة: أربعة أصول هي الأساس الذي تقوم عليه ضوابط فهم النصوص المذكورة في هذا الكتاب.





الأصل الأول

فهم النص القرآني بمقتضى تفسير القرآن له

إنَّ من المُسلَّم به عند كل أهل لسانٍ أنَّ المتكلمَ أدري بمعاني كلامه، وأعلمُ بمقاصدِ إيراده، فكيف إذا كان المتكلم هو الله ﷻ: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنْ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النَّسَاء: ١٢٢] ^(١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (إنَّ أصحَّ الطُّرقِ في ذلك أن يُفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكانٍ فإنه قد فُسر في موضع آخر، وما اختُصر في مكانٍ فقد بُسط في موضعٍ آخر) ^(٢).

ويقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (أشرفُ أنواع التفسير وأجلها تفسيرُ كتاب الله بكتاب الله، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله ﷻ من الله ﷻ) ^(٣).

ويقول الرازي ملتزماً بهذا الأصل نظرياً: (تفسير كلام الله بكلام الله أقرب الطرق إلى الصدق والصواب) ^(٤).

فإن تدبر القرآن ومعرفةً قصد المتكلم من كلامه، هو السبيلُ الحق لإدراك دلالة النص، ومعرفةً مُراد المتكلم به، (فمن تدبَّر القرآن، وتدبَّر ما قبل الآية وما بعدها، وعرف مقصود القرآن: تبين له المراد، وعرف الهدى،

(١) مقدمة في أصول التفسير ضمن مجموع الفتاوى (٣٦٣/١٣).

(٢) مقدمة أضواء البيان: (٧/١).

(٣) مفاتيح الغيب: (٣٤/١٠)، وهذا تقرير نظري من الرازي فقط، وإلا فإن مخالفة المتكلمين - معتزلة وأشاعرة - لهذا الأصل تعد من أكبر أسباب ظهور الخلل عندهم في فهم دلالة نصوص الاعتقاد.

والرسالة، وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج^(١).

يقول الشيخ محمد رشيد رضا: (والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه، بأن يُجمع ما تكرر في مواضع منه، ويُنظر فيه، ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية،... وأنَّ أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سبق له من القول، واتفاقه مع جملة المعنى وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته)^(٢).

وقد كان هذا الأصلُ حاضراً في تقارير أهل السنة والجماعة لمعاني نصوص الاعتقاد، (فكان القرآن هو الإمام الذي يُقتدى به؛ ولهذا لا يوجد في كلام أحدٍ من السلف أنه عارض القرآن بعقلٍ ورأيٍ وقياسٍ، ولا بذوقٍ ووجدٍ ومكاشفةٍ، ولا قال: قد تعارض فيها العقل والنقل، فضلاً عن أن يقول: فيجب تقديم العقل على النقل)^(٣).

يقول عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه: (لقد جلست أنا وأخي مجلساً ما أحبُّ أن لي به حمر النعم، أقبلت أنا وأخي، وإذا مشيخة من أصحاب رسول الله ﷺ جلوس عند باب من أبوابه، فكرهنا أن نُفرق بينهم فجلسنا حجرة^(٤)، إذ ذكروا آية من القرآن فتماروا فيها حتى ارتفعت أصواتهم، فخرج رسول الله ﷺ مغضباً قد أحمر وجهه يرميهم بالتراب، ويقول: (مهلاً يا قوم، بهذا أهلكتم الأمم من قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتب بعضها ببعض، إنَّ القرآن لم ينزل يُكذبُ بعضُهُ بعضاً، بل يُصدقُ بعضُهُ بعضاً، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه)^(٥).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٩٤/١٥). (٢) تفسير المنار: (٢٢/١٨).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٢٩/١٣). (٤) أي: ناحية، (انظر: لسان العرب: ٤/١٦٩).

(٥) أخرجه الإمام أحمد في المسند: في مسند عبد الله بن عمرو بن العاص، برقم (٦٧٠٢)، وصححه الشيخ أحمد شاكر في تحقيقه للمسند.

الأصل الثاني

فهم النص بمقتضى تفسير النبي ﷺ

من الأصول المتفق عليها: أنَّ تفسيرَ القرآنِ بالسنة: في حُكم تفسير القرآن بالقرآن، فالسنةُ وحْيُ الله تعالى على لسانِ نبيه ﷺ، فهي (شارحة القرآن)^(١).

ولقد أحسن ابن العربي^(٢) حيث أشار إلى فضل التفسير النبوي، وأنه لا يُقدم عليه تفسير بقوله: (وبعد تفسير النبي ﷺ فلا تفسير، وليس للمعترض إلى غيره إلا النكير، وقد كان يمكن لولا تفسير النبي ﷺ أن أحررَ في ذلك مقالاً وجيزاً، وأسبك من سنام المعارف إبريزاً، إلا أنَّ الجوهر الأعلى من عند النبي ﷺ أولى وأعلى)^(٣).

فالعدول عن هذا الأصل لفهم دَلالةِ النصوصِ كان له الأثرُ البالغُ في ظهورِ الخللِ واستفحاله في فهمِ دَلالةِ النصوصِ، ونصوص الاعتقاد على وجه الخصوص.

ومن ذلك أنه قد ثبت عن النبي ﷺ تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]، أنَّ الظلمَ الوارد في الآية يُراد به: الشرك.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٣٣٦/١٣).

(٢) هو: أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد ابن العربي، الأندلسي، مالكي المذهب، له مصنفات عديدة، منها: (أحكام القرآن)، توفي سنة ٤٦٨هـ. (سير أعلام النبلاء: ١٩٧/٢٠، وطبقات المفسرين للداودي: ١٩٦/٢).

(٣) أحكام القرآن: (١٩٣/٣).

فثبت عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: (لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] شقَّ ذلك على الناس، فقالوا: يا رسول الله وأينا لا يظلم نفسه؟

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (إنه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا قول العبد الصالح: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]، إنما هو الشرك) ^(١).

فهذا تفسيرٌ صريحٌ من النبي صلى الله عليه وسلم للمعنى المراد من الظلم في الآية.

ولكن بعض المتكلمين أعرض عن هذا التفسير الصحيح، وذهب إلى تأويلات بعيدة، كما زعمه الزمخشري بقوله: (﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] أي لم يخلطوا إيمانهم بمعصية تُفسقهم، وأبى تفسير الظلم بالكفر لفظ اللبس) ^(٢).

فهذه جراءة ظاهرة في رد تفسير النبي صلى الله عليه وسلم، فرسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر الظلم بالشرك، والزمخشري يرد ذلك بقوله: (وأبى تفسير الظلم بالكفر لفظ اللبس).

وتفسير النبي صلى الله عليه وسلم قد تلقته الأمة بالقبول (ولم يُعلم مخالفٌ من الصحابة والتابعين في تفسير الظلم هنا: بالشرك، وقوفاً مع الحديث الصحيح في ذلك) ^(٣).

إلا أن اعتزال الزمخشري أبي عليه التسليم للنص، وطوّع دلالة النص لتقرر مذهبه في مرتكب الكبيرة.

(١) سبق تخريجه.

(٢) الكشف: (٣٣/٢)، وأراد: أن إطلاق لفظ (اللبس) يصرف المعنى عن أن يكون المراد بالظلم الشرك كما فسره النبي صلى الله عليه وسلم.

(٣) محاسن التأويل، للقاسمي: (٢٣٨٩/٦).

ولذا تعقبه في هذه المخالفة الظاهرة أبو حيان^(١) فقال: (وهذه دفيئة اعتزال، أي: أن الفاسق ليس له الأمن إذا مات مصراً على الكبيرة، وقد فسر الرسول ﷺ بالشرك فوجب قبوله^(٢)).

فكان لعدول أكثر المتكلمين عن المصادر الأصلية لفهم النص أثر بالغ في ظهور الانحراف وتطوره في فهم دلالة النص العقدي، ولا شك أن بعدهم هذا عن فهم دلالة نصوص الكتاب والسنة بما دل عليه الكتاب والسنة، كان لجهلهم الظاهر بالكتاب والسنة.

فإن الناظر في حال كثير من المتكلمين يجدهم (من أجهل الناس بأقواله ﷺ وأحواله، وبواطن أموره، وظواهرها، حتى لتجد كثيراً من العامة أعلم بذلك منهم، ولتجدهم لا يميزون بين ما قاله الرسول وما لم يقله، بل قد لا يفرقون بين حديث متواتر عنه وحديث مكذوب موضوع عليه، وإنما يعتمدون في موافقته على ما يوافق قولهم، سواء كان موضوعاً أو غير موضوع، فيعدلون إلى أحاديث يعلم خاصة الرسول بالضرورة اليقينية أنها مكذوبة عليه عن أحاديث يعلم خاصته بالضرورة اليقينية أنها قوله، وهم لا يعلمون مراده بل غالب هؤلاء لا يعلمون معاني القرآن فضلاً عن الحديث، بل كثير منهم لا يحفظون القرآن أصلاً، فمن لا يحفظ القرآن ولا يعرف معانيه ولا يعرف الحديث ولا معانيه من أين يكون عارفاً بالحقائق المأخوذة عن الرسول^(٣)).

ويقول الإمام أحمد: (أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه

(١) هو: المفسر محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الشهير بأبي حيان، ولد بغرناطة سنة ٦٥٤هـ، كان عالماً بالتفسير والحديث والعربية، متفنناً في علوم كثيرة، ناصرًا لمعتقد الأشاعرة، توفي بالقاهرة سنة ٧٥٤هـ. (الدرر الكامنة: ٣٠٢/٤، وبغية الوعاة: ٢٨٠/١).

(٢) تفسير البحر المحيط: (٣/٥٧١).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٩٥-٩٦).

أصحاب رسول الله ﷺ والافتداء بهم...، والسنة عندنا: آثار رسول الله ﷺ، والسنة تُفسر القرآن، وهي دلائل القرآن، وليس في السنة قياس، ولا تُضرب لها الأمثال ولا تُدرك بالعقول والأهواء، إنما هي: الإتياع وترك الهوى^(١).



(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، للآل كائى: (١/١٥٦).

الأصل الثالث

فهم النص بمقتضى فهم الصحابة رضي الله عنهم

لا شك أنَّ العناية بفهم الصحابة رضي الله عنهم لنصوص الشرع من المهمات المتأكدة على الناظر في النصوص الشرعية، (فإذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة، رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدري بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح)^(١).

فلابدُّ لمعرفة دلالة النص من معرفة حال المُخاطَب بالنص والمصطلحات واللغة التي يفهمها.

فإن الله تعالى أرسل نبيه ﷺ بلسان قومه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، فجاء النص الشرعي - كتاباً وسنة - ﴿بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٥]، وأظهر فائدة لكون القرآن عربي، وكونه بلسان من نزل عليهم هي: أن يفهموه على وجهه الصحيح.

فكان المتلقي لهذا البيان العربي المبين هم صحابته الكرام رضي الله عنهم الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه ﷺ وتبليغ دينه (فأخذوا الإسلام عنه مباشرة، وشرائعه مُشاهدةً، وأحكامه معاينةً، من غير واسطةٍ ولا سفيرٍ بينهم وبينه وأصله، فجاوَلوها عياناً، وحفظوا عنه شفاهاً، وتلقفوه من فيه رطباً، وتلقنوه من لسانه عذباً، واعتقدوا جميع ذلك حقاً، واخلصوا بذلك من قلوبهم يقيناً، فهذا دين أخذ أوله عن رسول الله ﷺ مشافهة لم يشبه لبس ولا شُبْهة، ثم نقلها العدول عن العدول من غير تحامل ولا ميل، ثم الكافة عن

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٣٦٤/١٣).

الكافة، والصفة عن الصافة، والجماعة عن الجماعة، أخذ كف بكف، وتمسك خلف بسلف، كالحروف يتلو بعضها بعضاً، ويتسق آخرها على أولها رصفاً ونظماً^(١).

فكانت عناية الصحابة رضي الله عنهم أتم العناية بفهم النصوص التي خاطبهم الله تعالى بها، وخاطبهم بها رسوله صلى الله عليه وسلم، فانصرفت همته إلى فهمها أولاً، ثم حفظها والعمل بها.

يقول ابن مسعود رضي الله عنه: (والذي لا إله غيره ما أنزل الله سورة من كتاب الله، إلا وأنا أعلم أين نزلت، ولا أنزل آية في كتاب الله، إلا وأنا أعلم فيم أنزلت، ولو أعلم أحداً أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه)^(٢).

(فكانت معرفة الصحابة رضي الله عنهم لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم مما بلغوا حروفه)^(٣).

يقول الشاطبي في بيان وجه الاعتماد على فهم الصحابة رضي الله عنهم:
(ويترجح الاعتماد عليهم في البيان من وجهين:

أحدهما: معرفتهم باللسان العربي؛ فإنهم عربٌ فصحاء، لم تتغير ألسنتهم، ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم، فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل وقع موقع البيان؛ صح اعتماده من هذه الجهة.

والثاني: مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة؛

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، للآل كائني: (٢٣/١).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في الصحيح: باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: برقم (٥٠٠٢)، ومسلم في الصحيح: في فضائل الصحابة: باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه رضي الله عنهما: برقم (٢٤٦٢).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٣٥٣/١٧).

فهم أقعد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل، ويدركون ما لا يدركه غيرهم بسبب ذلك، والشاهد يرى ما لا يرى الغائب.

فمتى جاء عنهم تقييد بعض المطلقات، أو تخصيص بعض العمومات، فالعمل عليه صواب^(١).

فالنظر إلى معهود الكلام عند من أنزل عليهم الخطاب الشرعي - وهم الصحابة رضي الله عنهم - يُعتبر أصلاً في فهم دلالة النص الشرعي، وذلك بمعرفة عاداتهم في الكلام، وما يحملون عليه الألفاظ من المعاني (فمن لم يعرف لغة الصحابة التي كانوا يتخاطبون بها ويخاطبهم بها النبي صلى الله عليه وسلم وعاداتهم في الكلام، وإلا حرّف الكلم عن مواضعه)^(٢).

وهذا مُطرّد في كل من أغفل فهم المتقدمين من الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم، فيقع في تحريف الكلم عن مواضعه، ويُعطي لبعض الألفاظ والمسميات الشرعية معاني لا تحتملها، بل تضادها وتناقضها.

وهذا ناشئ عن العصر الذي يعيش فيه وما يسود فيه من عادات وأعراف ومعانٍ يُحمل عليها كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم؛ (فإن كثيراً من الناس ينشأ على اصطلاح قومه وعاداتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله صلى الله عليه وسلم، أو الصحابة فيظن أن مراد الله أو رسوله أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريده بذلك أهل عاداته واصطلاحه، ويكون مراد الله ورسوله والصحابة خلاف ذلك)^(٣).

ولقد أثنى الله صلى الله عليه وسلم على من تنزل عليهم القرآن، فشهدوا التنزيل وعاصروا التأويل، فكان لهم مزية بذلك لم تحصل لأحد غيرهم، قال تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ مِنْ الْمُتَحَرِّينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ

(١) الموافقات: (١٢٨/٤).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية: (٢٤٣/١).

(٣) مختصر الصواعق: (٢٤٣/١).

اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ [التوبة: ١٠٠].

وقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الأصل أتم التقرير، فقال: (وفي الجملة: من عدل عن مذهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك، بل مبتدعاً وإن كان مجتهداً مغفوراً له خطؤه، فالمقصود بيان طرق العلم وأدلته، وطرق الصواب، ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً^(١)).

فقد ناظر ابن عباس رضي الله عنهما الخوارج^(٢) فكان من مناظرته أن قال لهم: (جئتمكم من عند أصحاب رسول الله ﷺ، وليس فيكم أحدٌ منهم، وعليهم نزل القرآن، وهم أعلم بتأويله)^(٣).

ولا شك أن فهمهم رضي الله عنهم أسد الفهم وأصوبه؛ فإنهم قد شهدوا التنزيل، (وسمعوا من النبي ﷺ من الأحاديث الكثيرة، ورأوا منه من الأحوال المشاهدة، وعلموا بقلوبهم من مقاصده ودعوته ما يوجب فهم ما أراد بكلامه، ما يتعذر على من بعدهم مساواتهم فيه، فليس من سمع وعلم ورأى حال المتكلم كمن كان غائباً لم ير ولم يسمع، سمع وعلم بواسطة،

(١) مجموع الفتاوى: (١٣/٣٦١).

(٢) الخوارج: فرقة خرجت بعد التحكيم، وفارقوا الجماعة، ثم صار لهم فرقٌ وطوائف، كلهم يُطلق عليه خوارج، منهم: الأباضية، والأزارقة، والنجدات، يجمعهم أصلان: التكفير بغير مكفر، واستحلال دم مخالفهم. (انظر: مقالات الإسلاميين: ١/١٦٧، والفرق بين الفرق: ص ٧٢).

(٣) أخرجه النسائي، في السنن الكبرى، كتاب الخصائص، باب ذكر مناظرة عبد الله بن عباس الحارورية، واحتججه فيما أنكره على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب: رقم (٨٥٢٢)، وصححه الحاكم، فقال: (صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه)، وقال الذهبي في التلخيص: (على شرط مسلم).

وسائط كثيرة، وإذا كان للصحابة من ذلك ما ليس لمن بعدهم كان الرجوع إليهم في ذلك دون غيرهم متعيناً قطعاً^(١).



(١) مختصر الصواعق: (٢/٣٤٥).

الأصل الرابع فهم معهود اللسان العربي

كان شرع الله ﷻ يتنزل لهذه الأمة عن طريق الوحيين (الكتاب والسنة)، فأما الكتاب فقد ﴿أَحْكَمْتَ ءَايَتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هُود: ١]، وأما السنة فوحي يوحى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: ٣]، فكان بتمام الوحيين هداية الأمة ورشادها وكمال دينها.

وقد أختار الله تعالى لهذين الوحيين أن يكونا بلسان عربي مبين، كما قال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الشورى: ٧]، وقال سبحانه: ﴿كَتَبْنَا فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فُصِّلَتْ: ٣].

فَفَهَمَ العربُ الذين بُعثَ فيهم النبي ﷺ ما خوطبوا به، وأجروه على عاداتهم في الخطاب لفظاً ومعنى، فكانوا يفهمون دلالة الخطاب، ويجرونه على وفق معانيه التي أرادها المتكلم به.

فحيث كانت نصوص الاعتقاد - كتاباً وسنة - بلسان عربي مبين، كان فهم هذه النصوص وإدراك دلالاتها مبنياً على فهم اللسان العربي، وفهم ما تدل عليه النصوص **بألفاظها وتراكيبها وأساليبها** من المعاني.

قال الإمام الشافعي: (لا يعلم من إيضاح جمل الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها)^(١).

وفي تقرير هذا المعنى يقول الشاطبي: (لا يجوز لأحد يتكلم في علم

الشرعية حتى يكون عربياً، أو كالعربي في كونه عارفاً بلسان العرب، بالغاً فيه مبلغهم^(١).

فلما كان الكتاب والسنة وارداً بلسان عربي مُبين، كان من مقتضى ذلك أن يجري فهمُ نصوصها وفق قواعد اللسان العربي، وأن يتأثر فهم دلالة هذه النصوص بأصول وقواعد اللغة العربية، فإذا حدث الخلل في الالتزام بقواعد اللسان العربي في النظر للنص: ترتب على ذلك حدوث الخلل والتحريف في فهم دلالاته.

قال القرافي^(٢): (شأن القرآن أن يكون عربياً على منوال العرب، لا على منوال الربوبية^(٣))، بل كل ما كان حسناً في كلام العرب كان كذلك في كلام الله تعالى، وما كان ممتنعاً كان ممتنعاً؛ لأن الله تعالى أخبر أنه إنما نزل القرآن على لغة العرب لا على غيرها، ولا معنى لكونه على لغة العرب إلا أنه مهما جاز جاز، ومهما امتنع امتنع في كلام الله تعالى، فتأمل هذه القاعدة فإنها يتخرج عليها أحكام كثيرة^(٤).

ولذا روي عن عالم العربية أبي عمرو ابن العلاء أنه كان يقول: (لعلم العربية هو الدين بعينه، فبلغ ذلك عبد الله ابن المبارك^(٥))، فقال: صدق؛

(١) الاعتصام: (٢/٢٩٧).

(٢) هو: أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي الصنهاجي، مالكي المذهب، كان إماماً في الفقه والأصول، له مصنفات منها: (الاستغناء في أحكام الاستثناء) و(شرح تنقيح الفصول) وغيرها، توفي سنة ٦٨٤هـ. (الديباج المذهب لابن فرحون: ص ١٢٨، ومعجم الأصوليين: ٩١/١).

(٣) أي: لا يُنظر إليه في هذا المقام: باعتبار أنه كلام الله تعالى القادر أن يتكلم بكل لسان، بل يُنظر إليه أنه كلامٌ عربيٌّ وفق قانون الكلام العربي، تيسيراً من الله ﷻ لمن نزل عليهم، كما قال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسْتَرْئِيهِ لِسَانُكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الدخان: ٥٨].

(٤) الاستغناء في أحكام الاستثناء: ٥٤١

(٥) هو: عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، مولا لهم، الإمام الحافظ، جمع الله له بين العلم والتجارة والجهاد، له مصنفات منها: (الزهد) و«الجهاد»، توفي سنة: ١٩٨هـ. (سير أعلام النبلاء: ٣٣٦/٨، وشذرات الذهب: ١/٢٩٥).

لأنني رأيت النصارى قد عبدوا المسيح لجهلهم بذلك، قال الله تعالى: (أنا وَلَدْتُكَ من مريم وأنت نبيي)، فحسبوه يقول: (أنا وَلَدْتُكَ وأنت بُنيي)، فبتخفيف اللام وتقديم الباء وتعويض الضمة بالفتحة: كفروا^(١).

فهذا تنبيه من الإمام عبد الله ابن المبارك إلى أن مما أوقع القوم في الكفر هو جهلهم باللسان الذي خوطبوا به.

ومن المعلوم أن الكتاب والسنة جاءت لمقصد الهداية والإرشاد، ولا يتأتى هذا المقصد إلا أن يكون المخاطبون بهذه النصوص يفهمون معناها، ويدركون مرادها، ويعرفون دلالة ألفاظها، ولن يتم لهم ذلك إلا إذا كانت هذه النصوص جارية على معهودهم في الخطاب، وعاداتهم في الكلام، فلما كانت كذلك فهموها أفضل الفهم، وأدركوا مراد المتكلم بها، وهذا ما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، ومن تبعهم بإحسان، يفهمون ما خوطبوا به، ويجرونه على خطابهم، وعادة كلامهم.

إلا أنه ومع توسع دولة الإسلام، وكثرة الداخلين في دين الإسلام من الأعاجم من سائر الأديان، كان من تبعات ذلك أن اختلطت الألسنة، وغلب بعضها على بعض، وتداخلت أصول اللغات عند بعض الناظرين في نصوص الشرع، وهم لم يتقنوا بعد أصول لسان العرب وأساليبه، فتكلفوا التأويل بما لا تقبله اللغة، فجمعوا بين عربيهم عن فقه اللغة وجراءتهم على التأويل بما لم يسبقوا إليه.

فكان حال كثير منهم كما وصفهم الإمام الشافعي بقوله: (فمن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف من يجهل بعضه، ومن تكلف ما جهل، وما لم تثبته معرفته: كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمودة، والله

(١) معجم الأدباء، لياقوت الحموي: (١٠/١).

أعلم، وكان بخطئه غير معذور^(١).

ولهذا وصّف مكنم خطأهم الحسن بقول: (أهلكتهم العجمة، يتأولونه - أي القرآن - على غير تأويله)^(٢).

ويقول ابن جني المعتزلي: (أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخفّ حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافة بها)^(٣).

فجاءوا بالشواذ من التفاسير بما لم يأت في لغة العرب قط، حالهم كما وصفهم شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: (ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم، بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة)^(٤).

ومعاني النصوص كما أنها تُدرك بمعرفة معاني الألفاظ، فكذاك تُدرك أيضاً بمعرفة ما جرت عليه العرب في أساليب كلامها وتركيبه.

وفي تقرير ذلك يقول القرافي: (وأهل العُرف كما يُنسب إليهم النقل والحقائق العُرفية في المفردات، كالدابة والغائط، فكذاك يُنسب إليهم النقل والحقائق العُرفية في المركبات... وهذا النوع من النقل الخفي دقيق لا يكاد يعلمه أكثر الفقهاء في العصر، بل إنما يفهمون النقل في المفردات فقط)^(٥).

فإنّ للعرب معهوداً في كلامها لا يصح العدول عنه، كما لا يصح أن يفهم كلام الله ﷻ وكلام رسوله ﷺ على نحو لا تعرفه العرب من لغتها وأسلوبها الذي ارتضته.

فإنّ (القرآن نزلَ بالألفاظ العرب ومعانيها، ومذهبها في الإيجاز

(١) الرسالة: ص ٥٣.

(٢) رواه البخاري في التاريخ الكبير: (٩٣/٥).

(٣) الخصائص: (٢٤٥/٣).

(٤) درء تعارض العقل والنقل: (١٢/١).

(٥) أنوار البروق في أنواء الفروق: (١٨٨/١).

والاختصار، والإطالة والتوكيد، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليها إلا اللَّقْن^(١)، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي^(٢).

فحيث كانت النصوص الشرعية على معهودهم، وبألفاظهم، وعلى معانيهم، كان العرب الذين أنزل عليهم هم أعلم الناس به، وبمقاصده، وبمعاني ألفاظه، قبل أن تدخل عليهم لوثة العُجمة؛ فكانوا يعرفون ما تدل عليه هذه الألفاظ عندهم، وكيف يستعملونها في كلامهم.

فلما حصل الجهل بهذا العرف المطرد لفهم النصوص وفق معهود العرب، كثرت التأويلات الشاذة، والأقوال الباطلة، فظهر قوم يطلبون المعاني بمجرد ما دل عليه اللفظ في أي تركيب كان، فحدث الغلط في فهم دلالة النصوص وعزلت عن معهود اللسان العربي الذي يبين معناها الصحيح، ويوضح مبهمها، ويقيّد مطلقها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأما تفسير القرآن بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه: فهذا منشأ الغلط من الغالطين، لاسيما كثير ممن يتكلم فيه بالاحتمالات اللغوية، فإن هؤلاء أكثر غلطاً من المفسرين المشهورين؛ فإنهم لا يقصدون معرفة معناه كما يقصد ذلك المفسرون)^(٣).

ومما يبين ذلك ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه سُئِلَ عن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾ [التكوير: ٧]، فقال: (يُقرن بين الرجل الصالح مع الصالح في الجنة، وبين الرجل السوء مع الرجل السوء في النار)^(٤).

(١) اللقن: سريع الفهم. (انظر: لسان العرب ٣٩٠/١٣، والقاموس المحيط: ص ١٢٣١).

(٢) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ص ٨٦.

(٣) مجموع الفتاوى: (٩٤/١٥). (٤) تفسير الطبري: (١٨/٣٠).



فقد فسّر التزويج بالمقارنة، وهذا هو ما تفهمه العرب من لفظ التزويج، قال ابن فارس: (الزاء والواو والجيم: أصل يدل على مقارنة شيء لشيء)^(١).

فالعناية بمعهود العرب في كلامهم، وطريقتهم في فهم ما يُخاطبون به، كان هو المِعْوَل عليه في فهم دلالة نصوص الشرع^(٢)، قبل أن تظهر العُجْمة، وتكثر الأهواء، فتصرف دلالات النصوص لما لا تحتمله دلالة النص أبداً، ولا تفهمه ولا تستعمله العرب في كلامها.



(١) مقاييس اللغة: (٣/ ٣٥).

(٢) مع عنايتهم ابتداءً بالأصول المتقدمة من تفسير القرآن بالقرآن، وبتفسير النبي ﷺ، وتفسير الصحابة رضي الله عنهم، وهي جميعاً مما يتفق مع معهود العرب في كلامها.

ضوابط فهم نصوص الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة

توطئة:

حيث تقدم أن نصوص الكتاب والسنة جاءت نصوصاً عربية ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٥]، وأنه لا سبيل إلى معرفة نصوص الشرع على الوجه الصحيح إلا بمعرفة اللغة التي جاءت بها هذه النصوص.

فإنه يتعين على الناظر في النص العقدي أن تكون نظره متكاملة لجميع جوانب النص، فينظر إلى:

- اللفظة المفردة.
- وإلى تركيبها في الجملة وموضعها.
- وإلى أسلوب الكلام الذي صيغت فيه، وترتضيه العرب في كلامها.

وعلى هذا يظهر أن المنهج الصحيح المتكامل في النظر إلى نصوص العقيدة لمعرفة دلالاتها الصحيحة، قائم على ثلاثة أركان تُكوّن مجموعها النظرة الصحيحة لفهم دلالة النص، وهذه الأركان الثلاثة هي:

١ - الركن الأول: الألفاظ:

وهي الكلمات أو الألفاظ الواردة في النص، وذلك بالنظر إلى الكلمة المفردة، ومعرفة معانيها التي تستعملها العرب للتعبير بها، فإن الألفاظ بريد المعاني، والعناية بها فرعٌ عن العناية بالمعاني المرادة، إذ أن صحة المعنى وسلامته يتطلب صحة اللفظ واستقامته.

ولذا اعتنى العربُ بكلماتهم، ودققوا في اختيار ألفاظهم، فلا شيء أقوم بالمعنى من اللفظ، ولا أبين له من فصاحة اللفظ.

ولأن القرآن الكريم جاء عربياً ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٥]، فألفاظ القرآن هي لبُّ كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحُكْمهم، وإليها مفرع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعة عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة^(١).

فإدراك معاني الألفاظ، واستعمالها لبيان المعنى المقصود، يُعد ركناً من أركان فهم دلالة النص.

٢ - الركن الثاني: تركيب الكلام في النص:

ويراد بالتركيب في مقامنا هذا الروابط والعلاقات بين الألفاظ والجمل، وكيف يدعو الكلام بعضه بعضاً، وكيف يأخذ بعضه بحجزة بعض^(٢)، وهو بهذا المعنى قائمٌ على قواعد ارتباط الكلام وفق اللسان العربي، الذي ارتضته العرب وتكلمت به، وعُمِدَتُهُ في ذلك قوانين النحو، التي اصطلحت العرب على جعلها نظاماً ينتظم به الكلام، (فليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعرف مناهجه التي نُهَجَّت، فلا تزيغ عنها).

وهذا قائمٌ على النظر في تركيب الكلام في النص، لو تقدم اللفظ أو تأخر عن موقعه الذي ورد في سياقه، أو ظهر اللفظ، أو حُذِفَ، أو أضمِرَ ضميره، أو صُرح به، وكل ذلك يُفيد نظاماً يؤدي معناً معيناً يدل عليه .

(١) المفردات، للراغب الأصفهاني: ص ٦.

(٢) دلائل الإعجاز، للجرجاني: ص ١٠٢.

٣ - الركن الثالث: أسلوب الكلام الذي تجيزه العرب:

وهذا يُقصد به النظر في الأساليب البلاغية التي ارتضتها العرب وتكلمت بها، وجعلتها قوالب لمعانيها التي تقصدها، فلا بُدَّ في فهم معاني نصوص الكتاب والسنة من مراعاة معهود العرب في خطابها، فلا يصح العدول عن عُرف كلامها، كما لا يصح أن يُفهم كلام الله وكلام رسوله ﷺ على نحو لا تعرفه العرب من لغتها وأسلوبها^(١).

وقد بين الإمام الشافعي بعض معهود العرب في خطابها، وأنها تخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً تريد به العام الظاهر، ومثاله من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ [الحُجرات: ١٣]، فهذا يعم جميع الناس^(٢).

وتخاطب بالشيء عاماً ظاهراً تريد به العام ويدخله الخصوص، ومثاله من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥]، فكل أهل القرية لم يكن ظالماً، وإنما كان فيهم المسلم، لكنهم كانوا مغلوبين على أمرهم^(٣).

وتخاطب بالشيء عاماً ظاهراً تريد به الخاص، مثاله: قوله تعالى: ﴿وَقُودَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [التحریم: ٦]، ودلَّ القرآن على أن وقودها إنما هو بعض الناس، لا كلهم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١]^(٤).

وتخاطب بالشيء ظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، مثاله:

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي: (٨٢/٢).

(٢) انظر: الرسالة، للشافعي: ص ٥٦.

(٣) انظر: السابق: ص ٥٤.

(٤) انظر: السابق: ص ٦٢.

قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَدِّقُونَ﴾ [يوسف: ٨٢]، والمراد: أهل القرية، وأهل العير^(١).

فهذه من أساليب العرب في كلامها، وما ترتضيه في لغتها التي نزل بها القرآن الكريم.

وهذه الأركان الثلاثة: هي الأركان التي يرجع إليها حسن البيان، ووضوح الاستدلال وصحته، وعليها يُبنى الكلام الذي تكلمت به العرب، ونزل به القرآن الكريم.

وهي ما أشار لها العلامة ابن القيم بقوله:

واللفظُ منه مفردٌ ومركبٌ في الاعتبار فما هما سيان واللفظُ في التركيبِ نصٌّ في الذي قصَدَ المخاطبُ منه في التبيان^(٢) فجَعَلَ مدارَ الكلامِ على ألفاظٍ مفردةٍ ومركبةٍ، ومعاني أو أساليب قصدها المخاطبُ.

يصفُ أهمية هذه الأركان الثلاثة، وتَمَامَ غايتها في كلام الله تعالى الشيخُ محمد الخضر حسين^(٣) فيقول: (فإذا أردنا أن نتحدث عن بلاغة القرآن، أتينا إلى هذه الوجوه الثلاثة، فنظرنا في ألفاظه من جهة فصاحتها، وفي نظمه من جهة أخذ كل كلمة الموضع اللائق بها، وفي دلالاته من جهة تصوير المعاني وإيصالها إلى الأذهان من غير تعسف ولا التواء)^(٤).

(١) السابق: ٨٤، وهذه الآية وأمثالها من أكثر الآيات التي يذكرها القائلون بالمجاز، وهذا محلُّ نقاش واسع، له موضعه إن شاء الله تعالى.

(٢) الكافية الشافية: ص ١٢٥

(٣) هو: محمد بن الخضر بن الحسين الشريف، من مشاهير العلماء التونسيين، أسندت إليه مشيخة الأزهر، أديب لغوي بلاغي، كان ينظم الشعر، أصدر عدة مجلات علمية، وكان له جهد في مواجهة الاستعمار الفرنسي، له مصنفات منها: (أسرار التنزيل) و«القياس في اللغة» وغيرهما، توفي سنة: ١٣٧٧هـ. (الأعلام للزركلي: ١١٣/٦، ومعجم المؤلفين: ٢٧٣/٣).

(٤) بلاغة القرآن: ص ٨.

ويقول السيوطي في أول مهمات الناظر في النص: (ويجب عليه البدء بالعلوم اللفظية، وأول ما يجب البدء به منها تحقيق الألفاظ المفردة، فيتكلم عليها من جهة اللغة ثم التصريف ثم الاشتقاق، ثم يتكلم عليها بحسب التركيب، فيبدأ بالإعراب ثم بما يتعلق بالمعاني، ثم البيان ثم البديع، ثم يبين المعنى المراد، ثم الاستنباط ثم الإشارات)^(١).

وهذه الأركان الثلاثة (المفردات - والتركيب النحوي - والأسلوب البلاغي) تُكوّنُ بمجموعها نظرة دلالية متكاملة لفهم النص، تقوم على ضوابط منهجية مُستقاة من الفهم الصحيح لمعهود الكلام العربي.

لذا ستكون ضوابط فهم نصوص العقيدة عند أهل السنة والجماعة مبنوثة بين هذه الأركان الثلاثة، في ثلاثة فصول:

- **الفصل الأول:** ضوابط فهم معاني الألفاظ الواردة في نصوص العقيدة.
- **الفصل الثاني:** ضوابط فهم دلالة التركيب الواردة في نصوص العقيدة.
- **الفصل الثالث:** ضوابط فهم أساليب الخطاب الواردة في نصوص العقيدة.



(١) الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: (١/١١٣).



الفصل الأول

ضوابط فهم معاني (الألفاظ) الواردة في نصوص العقيدة

توطئة:

إنَّ الفهمَ الصحيحَ لدلالة نصوص الاعتقاد مبناه على معرفة الألفاظ التي جاءت بها هذه النصوص؛ (لأنها الأصلُ في الخطاب، وبها يحصل التفاهم، فإذا عُرِفَتْ ترتبت المعاني عليها، فكان الاهتمام ببيانها أولى)^(١).

فتحقيقُ معاني هذه الألفاظ المفردة الواردة في نصوص العقيدة هو الأساسُ لفهم معاني النصوص الشرعية، إذ أنَّ (تحصيل معاني مفرداتِ ألفاظ النص: هو المعين لمن يريد أن يدرك معانيه، فهو كتحصيل اللَّبَنِ، في كونه المعين في بناء ما يريد أن يبنيه، وليس ذلك نافعاً في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كلِّ علم من علوم الشرع)^(٢).

وقد كان للاختلاف في تفسير دلالة الألفاظ الواردة في نصوص الاعتقاد أثرٌ ظاهرٌ في ظهور التحريف والتعطيل لمعاني هذه النصوص، إذ أنَّ معرفة الألفاظ (التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله تعالى ورسوله ﷺ بكلامه، وكذلك معرفة دلالة هذه الألفاظ على المعاني التي قُصِدَتْ بها، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب)^(٣).

(١) مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية: (١١٦/٧).

(٢) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني: ص ٥٤، بتصرف يسير.

(٣) الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: (١١٣/١).

ولهذا قام منهج أهل السنة والجماعة في فهم هذه (الألفاظ) الواردة في نصوص العقيدة على ضوابط مستمدة من الكتاب والسنة، عاصمة - بإذن الله تعالى - من الوقوع في الزلل والخطأ، دالة ومرشدة إلى فهم معاني هذه النصوص على الوجه الصحيح الذي قصده المتكلم بها.

وهذه الضوابط إجمالاً هي:

- ١ - الضابط الأول: إعمال دلالة السياق لفهم معاني الألفاظ .
 - ٢ - الضابط الثاني: الالتزام بمقتضى اللسان العربي في فهم معاني الألفاظ.
 - ٣ - الضابط الثالث: التجرد في فهم معاني الألفاظ.
 - ٤ - الضابط الرابع: عدم معارضة معاني الألفاظ الصحيحة بدعوى المعارض العقلي.
 - ٥ - الضابط الخامس: اعتبار قصد المتكلم لفهم دلالات الألفاظ.
 - ٦ - الضابط السادس: مراعاة عادة المتكلم بالنص لفهم دلالات الألفاظ .
- وتفصيل الكلام على هذه الضوابط على النحو التالي:

الضابط الأول إعمال دلالة السياق لفهم معاني الألفاظ

يُعد هذا الضابط بمثابة الأصل الجامع لما بعده، فإنَّ فهمَ معنى الكلام هو في الواقع قدرٌ زائدٌ على مجرد معرفة ألفاظه؛ لأنَّ المعاني تتحدد حسب سياقها في ثنايا الكلام.

(فاللفظ إنما هو وسيلةٌ إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإنَّ المعنى الإفرادي قد لا يُعْبَأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه)^(١).

وقد عقد الإمام ابن قتيبة في كتابه (تأويل مختلف الحديث) باباً سماه (باب اللفظ الواحد للمعاني المختلفة)^(٢) عرض فيه لمجموعة من الألفاظ وبين معانيها بحسب سياقها، فأزال عنها اللبس، وبيَّن الحق، بما يُعد تععيداً لهذا الضابط الثابت عند أهل السنة والجماعة.

وإن كان بعض الألفاظ يحتملُ أكثرَ من معنى عند الإطلاق، ولكن عند استعماله في سياق مفيد، لا بُدَّ من قطع الاحتمالات، وإبقاء واحدٍ منها فقط؛ ولهذا لا نجدُ لفظاً مُجرداً عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم، بل هذا ممتنعٌ وجوده في الخارج، وإنما يُقدِّره الذهنُ ويفرضه، وأما استعماله فلا يُمكن إلا مقيداً.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (اللفظ لا يُستعملُ إلا مقيداً بقيود لفظية موضوعة، والحال - حال المتكلم والسامع - لا بُدَّ من اعتباره في جميع

(١) الموافقات، للشاطبي: (٢/٨٧).

(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث: من ص ٤٤١ إلى ٥١٥.

الكلام، ... واللفظ إنما يدلُّ إذا عُرِفَ لغةُ المتكلم التي بها يتكلم، وهي عادته وعُرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالةٌ قصديةٌ إراديةٌ اختياريةٌ^(١).

ولهذا يمكن القول بأنه: ليس كل ما يحتمله اللفظ من المعاني فهو يدل عليها، بل احتمال اللفظ للمعنى شيء، ودلالته عليه شيء آخر^(٢).

وهذا لا يمكن معرفته إلا بالنظر في سياق الكلام الذي ورد فيه اللفظ، فالسياق يرشد إلى بيان المعنى المراد من اللفظ، ويقطع احتمال أي معنى آخر.

فالنظر في السياق يعصم من الخطأ، ويبقي من زلل الفهم والنظر، ولذلك كان من تدبر القرآن، وتدبر ما قبل الآية وما بعدها، وعرف مقصود القرآن، كان أقرب لفهم المعنى الصحيح وأجدر في إصابة الحق.

فإن الله ﷻ يقول في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

فمن غفل عن دلالة سياق الآية، وغفل عن رد أولها إلى آخرها وقع في الخطأ والزلل، وزعم أن دلالة سياق الآية هي: (ردُّ على المشبهة، وأنه تعالى ليس بجوهر ولا بجسم ولا بعرض، ولا لون، ولا حال في مكان، أو زمان)^(٣).

فهذا غاية ما أدركه واستنبطه من دلالة الآية، إذ نظر إلى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وغفل عن باقي الآية وهي قوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

(١) مجموع الفتاوى: (٧/ ١١٤-١١٥).

(٢) انظر: بدائع الفوائد، لابن القيم: (٤/ ٢٠٤).

(٣) الإكليل في استنباط التنزيل، للسيوطي: ص ٢٣٠.

ولذا تعقب هذا الفهم علامة الشام جمال الدين القاسمي بقوله: (كان حقه أن يتم الاستنباط، فكما أن صدر الآية فيه ردُّ على المشبهة، فكذا تتمتها فيه ردُّ على المعطلة، ولذا كان أعدل المذاهب مذهب السلف)^(١).

وبهذا يظهر افتقار الألفاظ في إدراك معانيها، وتحديد المعنى المراد منها، إلى النظر في دلالة سياقها الذي وردت فيه، فإن هذه الألفاظ والمفردات التي تردُّ في كلام الناس، وتردُّ في النصوص الشرعية، لا تحمِلُ معنًاً مستقلاً بالإفهام في ذاتها، ما لم ترد في سياقٍ مركبٍ يُفهم منه هذا المعنى المراد.

وعلى ذلك فيمكن أن يُعد اللفظ مفيداً إذا جمع الأمور التالية:

- ١ - أن يكون المتكلم عاقلاً ويستعمل اللفظ على نحو مفهوم.
- ٢ - أن يكون السامع عالماً بعادة المتكلم في استعمال كلامه.
- ٣ - أن يتكلم المتكلم طبقاً لعادته في الخطاب.
- ٤ - أن يعلم السامع أن المتكلم أراد استعمال اللفظ طبقاً لعادته في الخطاب^(٢).

ويبين شيخ الإسلام ابن تيمية أثر دلالة السياق في بيان المعنى المراد من اللفظ فيقول: (فإنه كثيراً ما يغلط الناس في هذا الموضوع، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها، يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ - حيث ورد - دالاً على الصفة وظاهراً فيها، ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا، وقد يقول بعض المثبتة: دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك، بل لما رأى بعض النصوص تدل على الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى - إضافة صفة - من آيات

(١) محاسن التأويل، للقاسمي: (٥٢٢٦/١٤).

(٢) مستخلصاً من كلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى: (٤٤٦/٢٠ - ٤٥٩).

الصفات ... وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط، فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحفّ به من القرائن اللفظية والحالية^(١).

وقد اتخذ أهل البدع وعلى رأسهم المتكلمون من تحريفهم لدلالة الألفاظ ونزعها من سياقها تكأةً لتأويلهم لنصوص الاعتقاد، وتلبسهم على الناس بذلك، ولذا قال فيهم الإمام أحمد: (يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم)^(٢).

وقد شرح شيخ الإسلام ابن تيمية كلام الإمام أحمد هذا بما يبين أثر الألفاظ المشتركة المعاني في القول بالتأويل الباطل عند المتكلمين فقال: (وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهة المجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة، وتلك الألفاظ تكون موجودة مستعملة في الكتاب والسنة وكلام الناس، لكن بمعانٍ أخرى غير المعاني التي قصدوها هم بها، فيقصدون هم بها معاني أخرى فيحصل الاشتباه)^(٣).

وهذا الضابط الذي التزمه أهل السنة والجماعة يتجلى بوضوح في حرصهم على فهم المعنى المراد لكل لفظ وارد في النص العقدي، فلا يخلطون بين دلالات المعاني المختلفة للفظ، فيفهمون دلالة النص على المعنى الصحيح المراد.

فأهل السنة والجماعة ينظرون في دلالة كل لفظ بحسب معهود اللسان العربي الذي جاء به النص، وبحسب سياقه الوارد فيه، ويفهمونه بمقتضى

(١) مجموع الفتاوى: (١٤/٦).

(٢) الرد على الجهمية، للإمام أحمد: ص ٥٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل: (٢٢٢/١).



معناه الذي أراده المتكلم به، (فكلام الله تعالى حق، وكلام نبيه ﷺ حق، والحق لا يتعارض)^(١).

فكون المعنى الذي فُسِّرَ به اللفظ من المعاني التي يقبلها اللفظ لغة لا يكفي لتفسيره به، فلا بُدَّ من دلالة تركيب الكلام والسياق عليه، فإن اللفظ الواحد قد يختلف معناه باختلاف سياق الكلام، فقد يكون في سياق دالاً على معنى، لا يمكن أن يقبله في سياق آخر.

يقول ابن القيم:

وأصخ لفائدة جليل قدرها تهديك للتحقيق والعرفان
إن الكلام إذا أتى بسياقه يُبدي المراد لمن له أذنان
أضحى كنص قاطع لا يقبل التأويل يعرف ذا أولو الأذهان
فسياقه الألفاظ مثل شواهد الـ أحوال إنهما لنا صنوان
فتأمل الألفاظ وانظر ما الذي سيقته له إن كنت ذا عرفان
بين السياق إلى السياق تفاوت لا تطرحنه فما هما سيان^(٢)
ولذا فإن إعمال دلالة السياق على وجهها الصحيح هو الضمانة للفهم الصحيح لدلالة هذه (الألفاظ) الواردة في نصوص العقيدة، كما يظهر ذلك في دراسة النصوص التالية.



(١) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: (٤/١٩٥).

(٢) الكافية الشافية: ص ١٨٢.

الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسة لجملة من النصوص تدل على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة بإعمال دلالة السياق لفهم معاني (الألفاظ) الواردة في نصوص العقيدة، كما تُبين هذه الأمثلة الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمُجانبَتهم لهذا الضابط:



النص الأول

قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧].

فقد وردت في هذه الآية لفظتي **القبضة** و**اليمين** وهما من حيث إنهما ألفاظ مجردة في غير هذا السياق تحتملان عدة معاني، فلك أن تقول: قبضة الملك على البلاد قوية، وتريد بها حكمه، ولك أن تقول: فلان اليد اليمنى للملك، وتريد أنه يعاونه ويساعده، ولك أن تقول: أخذ السيف بيمينه، وتريد بها يده اليمنى، فمجرد لفظ **القبضة** و**اليمن** تحتمل عدة احتمالات في اللغة.

ولكن أي من هذه الاحتمالات لا يمكن أن يتحدد إلا بدلالة سياق الكلام وتركيبه.

وفي مثل هذا السياق والتركيب الذي وردت به الآية في ذكر **القبضة**

واليمين، مع نسبتها إلى الله تعالى، فقد انقطعت جميع الاحتمالات، وبقي معناً واحداً فقط، لا يحتمل الكلام غيره، وهو: أنهما صفتان ذاتيتان لله تعالى.

ودلالة هذا المعنى ظاهرة من عدة أوجه، منها^(١):

١ - **الوجه الأول:** أن الله ﷻ ذكر في هذه الآية ألفاظاً لا يحتمل سياقها إلا إثبات اليد التي هي صفة لله تعالى، فذكر تعالى ﴿قَبْضَتُهُ﴾، وذكر ﴿مَطَوَّيَّتُ﴾، وذكر ﴿بِيَمِينِهِ﴾، فثمة: قبض، وطي، ويمين، وهذه الصفات إذا ذكرت في تركيب معين فإن الكلام لا يحتمل في لغة العرب إلا وصف اليد الحقيقية، بخلاف المعاني الأخرى التي تُسمى مجازية^(٢)، فإنه إذا أريد المعنى المجازي كان في سياق اللفظ ما يفهم منه أن المعنى المجازي هو المراد، نحو قولهم: له عندي يد، أو أنا تحت يده.

أما إذا قيل: قبض بيده، وطي بيده، فهذا لا يكون إلا في وصف يد حقيقة، فإذا نسبت إلى الله تعالى دل ذلك على إثبات صفة اليد على ما يليق بالله تعالى.

٢ - **الوجه الثاني:** أن الله تعالى ذكر في سياق الآية ما يدل على أن قبض الأرض بيده تعالى وطي السموات بيمينه سبحانه حقيقي لا استعارة فيه، وذلك أنه قال في هذه الآية ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾، فهل يزعم القائلون بالاستعارة في هذا الموضع أن الله

(١) وهناك أوجه أخرى اكتفيت بذكر هذه الأوجه لتعلقها بدلالة السياق، وانظر هذه الأوجه في: مختصر الصواعق للموصلي وأصله لابن القيم ص ٣٢٦ وما بعدها، فقد أطال النفس في بيان إثبات الصفة.

(٢) هذا على القول بوقوع المجاز في اللغة أصلاً، ومسألة وقوع المجاز في اللغة محل نقاش، أفردت له كتاباً مستقلاً، يسر الله إخراجه بمنه وكرمه.

تعالى لم تكن الأرض في ملكه وتصرفه إلا يوم القيامة فحسب^(١)،
حاشا الله تعالى.

فتحديد القبض والطّي باليمين بزمان معين وهو يوم القيامة؛ يدل على
أن القبض والطّي أريد به معنى حقيقي تعرفه العرب المخاطبون
بالقرآن، على ما يليق بالله تعالى.

٣ - الوجه الثالث: أن من تأول **القبضة واليمين** في هذه الآية على غير
معناها الصحيح قد أقام تأويله هذا على أنه ليس لله تعالى يد^(٢)،
وتأول اليد بأنها يد النعمة أو القدرة، فصرف ما ورد من النصوص
في إثبات اليد إلى أحد هذين المعنيين.

وهذا لا يستقيم له بوجه من الوجوه، فإن من علم لغة العرب
التي جاء بها القرآن علم أن يد القدرة والنعمة لا يُعرف استعمالها إلا
في حق من له يد حقيقية، ولا تعرف العرب استعمال لفظ اليد بمعنى
القدرة أو النعمة إلا لمن ثبت له وصف اليد على الحقيقة، وهذه
موارد استعمال اليد في لغة العرب، ولا تعرف العرب خلاف ذلك.

وسرُّ هذا أن الأخذ والعطاء والتصرف لما كان باليد وهي التي
تباشره، عبروا عن الغاية الحاصلة بها، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد
حتى يصح استعمالها في مجرد القوة والنعمة.

يؤيد هذا الفهم الصحيح لأهل السنة والجماعة ما ثبت عن عبد الله بن
عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: (يطوي الله ﻻ السماوات يوم القيامة،

(١) ولم أجد من المتكلمين من التزم بهذا اللازم، ولكنه إيراد يُورد على تأويلهم.

(٢) يعتقد أهل السنة: أن الله تعالى يدان كريمتان، تليقان بجلاله، لا تماثل أيدي المخلوقين،
وهما موصوفتان بصفات كريمة، منها: البسط والخفض والرفع، يقول ابن خزيمة: (نحن
نقول: الله ﻻ له يدان، كما أعلمنا الخالق الباري في محكم التنزيل، وعلى لسان نبيه
المصطفى ﷺ) (انظر: التوحيد لابن خزيمة ص ١٩٣، والشريعة للأجري (ص/٣٣٢-٣٣٦)،
والسنة لابن أبي عاصم ص ٢٢٥).

ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بشماله، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟^(١).

ففي مثل هذا السياق، الذي فيه طي وأخذ: لا يمكن أن يقول عاقل أنَّ المقصود بلفظ **اليد** غير اليد الثابتة لله تعالى، وهذا ما أثبتته أهل السنة والجماعة خلافاً للمعتلة.

النص الثاني

قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٧].

فقد أعمل أهل السنة والجماعة دلالة سياق هذا النص للرد على الأشاعرة في دعواهم نفي صفة **الوجه** عن الله تعالى محتجين بهذه الآية. فرد عليهم أهل السنة والجماعة بدلالة سياق هذه الآية وأنَّ فيها إثبات صفة **الوجه** لا نفيه.

وذلك أنَّ الأشاعرة تأولوا صفة **الوجه** لله **وَجْهًا** محتجين بهذه الآية.

يقول أبو المعالي الجويني: (وأما قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾، فلا وجه لحمل **الوجه** على الصفة، إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفةُ الله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل **الوجه** على الوجود)^(٢).

وكذلك استدل الرازي على تأويل صفة **الوجه** لله تعالى، وأنَّ المقصود بها الذات بدلالة آخر الآية: ﴿ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾، فقال: (إنَّ قوله تعالى:

(١) أخرجه مسلم في الصحيح: كتاب صفة القيامة والجنة والنار، برقم (٢٧٨٨).

(٢) الإرشاد، للجويني: ص ١٤٧.

﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٧]، ظاهره يقتضي وصف الوجه بالجلال والإكرام، ومعلوم أنَّ الموصوف بالجلال والإكرام هو الله تعالى، وذلك يقتضي أن يكون **الوجه** كناية عن الذات^(١).

ويقول ابن جماعة: (إنه وصَفَ **الوجه** بذِي الجلال والإكرام، والموصوف بذلك هو الله تعالى، بدليل قوله تعالى: ﴿بَنَزَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٧٨]، فإنه صفة للرب... فدلَّ في تلك الآية على أنه وصِفَ للذات، لا للوجه خاصة)^(٢).

وكل هذا الكلام الذي يزعمه المعطلة في دلالة الآية على نفي صفة **الوجه** عن الله تعالى مردود عليه، ومنقوض بدلالة سياق الآية نفسها.

ومن ذلك ما ردَّ به إمام الأئمة أبو بكر بن خزيمة، حيث رد رداً وافياً شافياً في ذلك، فقال رحمته الله: (وزعم بعض جهلة الجهمية أن الله سبحانه إنما وصف في هذه الآية نفسه التي أضاف إليها الجلال بقوله: ﴿بَنَزَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٧٨]، وزعمت أن الرب هو ذو الجلال والإكرام لا **الوجه**).

قال أبو بكر أقول: وبالله توفيقي هذه دعوى يدعيها جاهل بلغة العرب؛ لأن الله سبحانه قال: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، فذكر **الوجه** مضموماً في هذا الموضع، مرفوعاً، وذكر الرب بخفض الباء، بإضافة **الوجه**، ولو كان قوله: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ مردوداً إلى ذكر الرب في هذا الموضوع، لكانت القراءة: ذي الجلال والإكرام، مخفوضاً كما كان الباء مخفوضاً في ذكر الرب سبحانه.

ألم تسمع قوله تبارك وتعالى: ﴿بَنَزَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾، فلما كان الجلال والإكرام في هذه الآية صفة للرب، خَفَضَ ذي خَفَضَ الباء

(١) تأسيس التقديس: ص ٩٣.

(٢) إيضاح الدليل: ص ١٢١.

الذي ذكر في قوله: ربك، ولما كان **الوجه** في تلك الآية مرفوعة، التي كانت صفة الوجه مرفوعة، فقال: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾.

فتفهموا يا ذوي الحجا هذا البيان الذي هو مفهوم في خطاب العرب، لا تغالطوا فتركوا سواء السبيل، وفي هاتين الآيتين دلالة أن **وجه** الله صفة من صفات الله، صفات الذات، لا أن **وجه** الله هو الله، ولا أن **وجهه** غيره، كما زعمت المعطلة الجهمية؛ لأن **وجه** الله لو كان الله لقري: (ويبقى **وجه** ربك ذي الجلال والإكرام)^(١).

يقول إمام المفسرين الطبري رحمته الله تعالى: (يقول تعالى ذكره: كل من على ظهر الأرض من جن وإنس فإنه هالك، ويبقى **وجه** ربك يا محمد ذو الجلال والإكرام؛ وذو الجلال والإكرام من نعت **الوجه** فلذلك رفع ذو)^(٢).

فزعمهم أن الوجه بمعنى الذات في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ معناه إلغاء كلمة **الوجه** لفظاً ومعنى، ويكون سياق الكلام: (ويبقى ربك)، وتكون لفظة **الوجه** صلة زائدة.

وهذه دعوى كذب على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ وعلى اللغة، فإن هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها في كلام العرب، ثم أنه لو ساغ ذلك لساغ لمعطل آخر أن يدعي الزيادة في قوله ﷺ: (أعوذ بعزتك)^(٣)، ويكون التقدير: أعوذ بالله.

فمن علم سياق كلام العرب ومعهودهم في استعمال ألفاظهم، وما تدل عليه من معاني عندهم: يعلم أنه لما أضاف **الوجه** إلى الذات، وأضاف النعت إلى **الوجه**، دل على أن ذكر **الوجه** ليس بصلة، وأن قوله: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ صفة **للوجه**، **والوجه** صفة للذات^(٤).

(١) كتاب التوحيد، لابن خزيمة: (١/٥١). (٢) جامع البيان، للطبري: (٣٨/٢٣).

(٣) هو جزء من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، أخرجه مسلم: برقم: (٢٧١٧).

(٤) انظر: مختصر الصواعق: (٣/٩٩٤-٩٩٥).

ويقول الدارمي: (أرايتك أيها الجاهل إن كان **وجه** الله عندك قبلته والأعمال التي ابتغى بها وجهه، كوجه الثوب والحائط، أفيجوز أن يُقال للقبلة والأعمال والعباد: ذو الجلال والإكرام، فقد علم المؤمنون من خلق الله أنه لا يُقدس وجه بذي الجلال والإكرام غير **وجه** الله، وأما تكريرك^(١) وتهويلك علينا بالأعضاء والجوارح وهذا ما لا يقوله مسلم، غير أنا نقول كما قال الله تعالى: ﴿كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ (٢٦) وَبَقِيَ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (٢٧)﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٦-٢٧]، أنه عني به **الوجه** الذي هو الوجه عند المؤمنين لا الأعمال الصالحة ولا القبلة ولا ما حكيت من الخرافات كاللاعب بوجه الله ﷻ^(٢).

فهذا سياق النص، يشهدُ ببطلان دعواهم، ويكذبهم في ذلك اللسان العربي، وصدق فيهم الشاطبي: (ومنها تخرصهم على الكلام في القرآن والسنة العربيين، مع العزوف عن علم العربية، الذي يفهم به عن الله ورسوله، فيفتاتون على الشريعة بما فهموا، ويدينون به، ويخالفون الراسخين في العلم، وإنما دخلوا في ذلك من جهة تحسين الظن بأنفسهم، واعتقادهم أنهم من أهل الاجتهاد والاستنباط وليسوا كذلك)^(٣).

النص الثالث

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّحْمَنُ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يُونُس: ١٠٠].

ففهم أهل السنة والجماعة معنى **إِذْنِ** الله ﷻ الوارد في الآية على وجه الصحيح الذي دلَّ عليه السياق.

(١) يقال: تكريراً وكرره: بمعنى: الإعادة مرة بعد مرة. (القاموس المحيط: ١٢٥/٢).

(٢) نقض عثمان بن سعيد على الجهمي العنيد: (٧٠٩/٢).

(٣) الاعتصام، للشاطبي: (٢٣٧/١).

فإن في هذه الآية دلالة صريحة على مسألة عقديّة كُبرى، وهي: إثبات مشيئة الله تعالى وإرادته لكل حادث يقع، ومن ذلك إيمان العبد أو كفره، فهو بمشيئة الله تعالى **وإذنه**؛ ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَا كَأَنَّ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٠٠].

فسياق الآية صريح في إثبات ذلك، حيث وردت الآية بالنفي في قوله تعالى ﴿وَمَا كَأَنَّ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ﴾.

ثم جاء الاستثناء من هذا النفي بقوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، فدلّ ذلك على أنه لا يمكن تصور وجود إيمان في قلب عبدٍ إلا **بإذن** الله. فهذا هو الفهم الصحيح، الذي لا يمكن أن يفهم عربيّ سليم اللسان حُوطَبَ بهذه الآية غيره.

ولكن من غفل عن دلالة سياق الآية، لا يهتدي لهذا الفهم، بل يفهم ما يُضاده، كما فعل المعتزلة.

فإن المعتزلة لما رأوا أنَّ في دلالة سياق الآية إبطال لمعتقدهم الذي يعتقدونه من إنكار خلق الله تعالى لأفعال العباد، إذ دلت على أنَّ إيمان العبد معلق **بإذن** الله تعالى، وفي ذلك نقض لأصلهم الثاني (العدل): حيث يزعمون أنَّ إيمان العبد وعمله بمحض إرادة العبد وإيجاده، وليس له تعلق بإرادة الله تعالى وإيجاده^(١).

فلما رأوا هذه الدلالة الصريحة للآية على خلاف معتقدهم أعرضوا عن دلالة سياق الآية، وحرفوا المعنى تبعاً لذلك، حيث زعموا أنَّ المراد بقوله تعالى: ﴿إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، أي: إلا بعلمه، فيكون معنى **الإذن** الوارد في الآية: العلم، وليس المشيئة^(٢).

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٧٦، ومتشابه القرآن: (١/٢٦٧)، كلاهما للقاضي عبد الجبار المعتزلي.

(٢) انظر: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية لابن قتيبة: ص ١٤.

وهذا خطأ ظاهر من المعتزلة أوقعهم فيه إعراضهم عن دلالة سياق الآية، فإن الفرق واضح بين قولنا: أذنت له بالخروج، بمعنى: المشيئة، وبين قولنا: آذنته بالخروج، بمعنى: أعلمته.

(فإن بين العلم والإذن فرقاً، فإن الإذن أخص، ولا يكاد يُستعمل إلا فيما فيه مشيئة به، راضياً منه الفعل أم لم يرض به، فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمَرَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ معلوم أن فيه مشيئته وأمره^(١).

والمعتزلة إنما جرهم لتوهم هذا المعنى الباطل خروجهم بالآية عن سياقها الذي وردت فيه، وإلا فلوا نظروا إلى سياق الآية لعلموا أن الله تعالى ذكرها مخبراً لنبيه ﷺ أن إيمان أي أحد بمشيئته تعالى، (فقد كان النبي ﷺ يحب إيمان قريش، فأنزل الله تعالى عليه: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩] يريد بمشيئته وإطلاقه^(٢) فأول الكلام دليل على آخره^(٣)، حيث ذكر الله تعالى بعدها هذه الآية ﴿وَمَا كَانَتْ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمَرَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾.

ويبين ابن حزم بطلان استدلال المعتزلة بالآية من جهة بيان أثر دلالة سياقها في فهم المعنى الصحيح، فيقول: (وهذا كله على أصول المعتزلة جورٌ وظلمٌ، تعالى الله عن ذلك، وقال ﷻ: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾، (ولو) في اللغة التي بها نزل القرآن: حرف يدل على امتناع الشيء لامتناع غيره، فصح يقيناً أن ترك الشرك من المشركين ممتنع لامتناع مشيئة الله تعالى لتركه.

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمَرَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ ومشية الله هي تفسير إذن الله.

(١) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: (١٤/١).

(٢) أراد بالإطلاق هنا: إطلاق الإذن، حيث قدم ذلك بقوله: فليس لنفس أن تؤمن حتى يشاء الله ذلك ويطلقه. (انظر: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة: ص ١٥).

(٣) الاختلاف في اللفظ، لابن قتيبة: ص ١٥.

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتُ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ١١١]، فهذا نصٌ جلي على أنه لا يمكن أحدٌ أن يؤمن إلا **بإذن** الله ﷻ له في الإيمان، ... هذا نص هاتين الآيتين اللتين لا يحتملان تأويلاً غيره أصلاً، وليس لأحد أن يقول: إنه تعالى عنى الإكراه على الإيمان؛ لأن نص الآيتين مانع من هذا التأويل الفاسد؛ لأنه تعالى أخبر: أنَّ كل من آمن فإنما آمن **بإذن** الله ﷻ، وأنَّ من لم يؤمن فإنَّ الله تعالى لم يشأ أن يؤمن، فيلزمهم على هذا أنَّ كل مؤمن في العالم فمُكره على الإيمان، وهذا شر من قول الجهمية وأشد.

فإن قالوا: إنَّ **إِذْنَ** الله تعالى ها هنا إنما هو أمره، لزمهم ضرورةً أحدٌ وجهين لا بد منهما: إما أن يقولوا إنَّ الله تعالى لم يأمر الكفار بالإيمان؛ لأن النص قد جاء بأنه تعالى لو **أَذِنَ** لهم لأمنوا.

وأما أن يقولوا: إنَّ كل من في العالم فهم مؤمنون؛ لأنهم عندهم مأذون لهم في الإيمان إذا كان **الإِذْنُ** هو الأمر، وكلا القولين كفر مجرد، ومكابرة للعيان، ونعوذ بالله من الضلال^(١).

فلو نظر المعتزلة في سياق الآية كما فعل أهل السنة والجماعة لما اجتروا على القول بتأويلهم الفاسد هذا^(٢).



(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل: (٣٧٨).

(٢) يُذكر أنَّ الزمخشري وهو من المعتزلة ذهب إلى أنَّ الإِذْنَ الوارد في الآية هو: التسهيل ومنح الألفاظ. (الكشاف: ٣٥٤/٢)، وهذا القول مع بطلانه يعارض أصل المعتزلة أيضاً في تسهيل الإيمان للعبد، وهو ما لا يقول به المعتزلة.

النص الرابع

قوله تعالى: ﴿نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يُوسُف: ٧٦].

فأعمل أهل السنة والجماعة دلالة سياق هذه الآية لفهم المعنى الصحيح المراد منها.

فإن الآية وردت في سياق بيان حال يوسف عليه السلام مع إخوته، وما فضله الله تعالى عليهم من العلم، ورفع الدرجات، وسياق الآيات شاهد بذلك، يقول تعالى: ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (٦٩) ﴿فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ (٧٠) ﴿قَالُوا وَأَقْبِلُوا عَلَيْهِمْ مَاذَا تَفْقَدُونَ﴾ (٧١) ﴿قَالُوا نَفَقْدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ (٧٢) ﴿قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَارِقِينَ﴾ (٧٣) ﴿قَالُوا فَمَا جَزَاؤُهُ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ﴾ (٧٤) ﴿قَالُوا جَزَاؤُهُ مَن وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ (٧٥) ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (٧٦) [يُوسُف: ٦٩-٧٦].

فهذا سياق الآيات قاضٍ ببيان اتصاف الله تعالى بكمال العلم، وأن كل ما سواه علمه دون علم الله تعالى، والله تعالى هو الذي وهبه ما يشاء من العلم، وفضل بعض الناس على بعض في ذلك إلى أن ينتهي العلم إلى العلم الكامل وهو علمه تعالى.

فإن الله تعالى قال: ﴿نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾، أي: أن الله تعالى رفع يوسف عليه السلام على إخوته درجات في العلم، وكذلك يرفع من يشاء، وكلُّ مُتَفَضِّلٍ عليه بالعلم ففوقه من هو أعلم منه،

حتى ينتهي ذلك إلى واهب العلم سبحانه، والمنعم به على خلقه^(١).

فهذا هو الفهم الصحيح للآية في ضوء سياقها الذي وردت فيه.

ولكن من غفل عن دلالة هذا السياق أو تغافل عنها لا يفهم هذا الفهم، وهو ما فعله المعتزلة حيث أعرضوا عن دلالة سياق هذه الآية^(٢)، وبتروها من سياقها؛ ليوظفوا دلالتها - حسب زعمهم - بما يخدم معتقدهم، في نفي أن يكون الله تعالى عالماً بعلم يُوصف به سبحانه.

فزعموا أن في الآية دليلاً على نفي اتصاف الله تعالى بصفة **العلم**، إذ إن الله سبحانه قال في هذه الآية: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾، فهو سبحانه لو كان يجوز أن يوصف بأنه **عليم**، للزم منه أن يكون هناك من هو أعلم منه.

وهذا ما يؤكد القاضي عبد الجبار المعتزلي: من أن الله تعالى لو كان عالماً بعلم، للزم أن يكون فوقه من هو أعلم منه، فلا يبقى إلا أن يكون **علم** الله هو ذات الله، وليس له معنى زائد على الذات^(٣).

فأين هذا الفهم من دلالة سياق الآية، فدلالة سياق النص لا يقبل هذا التأويل بوجه من الوجوه، إلا عند من يُخرج النص عن سياقه، ويحرف معناه إلى ما لا يحتمله السياق.

يقول الإمام ابن جرير الطبري: (وفوق كل عالم من هو أعلم منه،

(١) انظر: جامع البيان، للطبري: (١٨٦/١٦)، وتفسير البغوي: (٢١٦/٤)، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير: (٣٢٥/٤).

(٢) لم يعرض كل علماء المعتزلة عن دلالة سياق الآية بل منهم من فهم معنى الآية في ضوء دلالة سياقها، ولم يخرجها عن معناها، ومنهم الزمخشري حيث يقول في تفسيره: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ فوقه: أرفع درجة منه في علمه، أو فوق العلماء كلهم عليمٌ هم دونه في العلم وهو الله ﷻ. (الكشاف: ٤٩٢/٢).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٢١٣.

حتى ينتهي ذلك إلى الله، وإنما عنى بذلك: أن يوسف عليه السلام أعلم من إخوته، وأن فوق يوسف عليه السلام من هو أعلم من يوسف، حتى ينتهي ذلك إلى الله تعالى^(١).

فالآية صريحة في إثبات كمال العلم، لا نفيه، وهذا هو ما فهمه سلف الأمة، يقول ابن عباس رضي الله عنهما: (يكون هذا أعلم من هذا، وهذا أعلم من هذا، والله فوق كل عالم)^(٢).



النص الخامس

قول الله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [المجادلة: ٨].

فقد أعمل أهل السنة والجماعة دلالة سياق هذه الآية لفهم المعنى الصحيح المراد منها.

فإن الآية: ذكرها الله تعالى إخباراً عن اليهود في قول كان يُسر به بعضهم لبعض، فيتكلمون به بالسنتهم بين بعضهم، وليس يخفونه في أنفسهم، بل يبدونه ويتكلمون به بين بعضهم، فوصفه الله تعالى بأنه في أنفسهم أي بينهم، وهذا (الذي عليه أكثر المفسرين وعليه تدل نظائره)^(٣).

فقد كان اليهود يمرون بالنبي صلى الله عليه وسلم ويقولون له: السام - أي الموت - عليكم، فإذا خرجوا قال بعضهم لبعض: هلا يعاقبنا الله بما نقول لمحمد، فيعجل عقوبته لنا^(٤).

(١) جامع البيان: (١٦/١٩١). (٢) السابق: (١٦/١٩٢).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٧/١٣٥). وانظر: تفسير الطبري: (٢٣/٢٣٩)، وتفسير ابن زمانين: (٤/٣٥٩)، وزاد المسير، لابن الجوزي: (٨/١٨٩).

(٤) انظر: أسباب النزول، للواحدي: ص ٤١١، ومجموع فتاوى ابن تيمية: (٧/١٣٥).

وهذا الذي يشهد له سياق الآية فإن سياق الآيات كان في بيان أحكام المناجاة، وحال اليهود المنافقين في مناجاتهم.

يقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ هُوَا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا هُوَا عَنْهُ وَيَنْجَوْنَ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصَلُونَهَا فَاِئْتَسِ الْمَصِيرُ ﴿٨﴾ يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَنَجَّيْتُمْ فَلَا تَنَجَّجُوا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَتَنَجَّجُوا بِالْبَرِّ وَالْقَوَى وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٩﴾ إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزَنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَيْسَ بِضَارِهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١٠﴾﴾ [المجادلة: ٨-١٠].

فهذه دلالة السياق صريحة في بيان أحكام المناجاة، ومن فهم هذه الدلالة على وجهها الصحيح فهم المراد بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾.

ولكن من غفل عن دلالة السياق هذه وقع فيما وقع فيه الأشاعرة حين زعموا أن الآية دليل على مذهبهم: أن كلام الله تعالى معنى قديم قائم بالنفس، وأن الكلام يُطلق على ما يقوم بالنفس، وإن لم يتكلم به صاحبه.

فإضافة القول إلى النفس ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ دليل على الكلام النفسي في حق الله تعالى .

يقول الباقلاني: (أخبر تعالى أن القول بالنفس قائم، وإن لم ينطق به اللسان، والقول هو الكلام، والكلام هو القول)^(١).

ويقول السبكي: (الكلام عند أصحابنا يطلق على اللساني والنفساني ... ويدل على أنه حقيقة في النفساني قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ قال أصحابنا: ولسنا نستدل بهذه الأدلة على إثبات الكلام النفسي، فإن هذه

(١) الإنصاف، للباقلاني: ص ١٠٩، وانظر: تمهيد الأوائل، للباقلاني: ص ٢٨٤، وشرح السنوسية الكبرى المسمى: عقيدة أهل التوفيق والسداد، لمحمد بن يوسف السنوسي: ص

الأدلة قابلة للتأويل، ولكننا لما دللنا بالبراهين القاطعة المودعة في الكتب الكلامية على إثبات معنى في النفس يزيد على العلوم والقدر والإرادات؛ دللنا بهذه الألفاظ على أنه سُمي كلاماً، فهي أدلة على إثبات التسمية لا على إثبات الحقيقة^(١).

فالسبكي يستدلُّ بدلالة سياق ألفاظ هذه الآية على أنَّ ما في النفس يُسمى كلاماً، ويؤكد: أنه هو قول الأشاعرة، وإن كان يُبين: أنه ليس عليه الاعتماد في إثبات الكلام النفسي، إذ الاعتماد على أدلتهم العقلية، وإنما هم يستدلون بها هنا لِمَا ظنوه موافقاً لمعتقدهم.

ولكن دلالة السياق - كما تقدم - قاضيةٌ ببطلان قولهم، بل وبقلب هذه الدلالة عليهم^(٢).

يقول العلامة الشيخ محمد بن عثيمين رحمته الله: (إذا قالوا: إنَّ الله تعالى يقول: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ قلنا: هذا ردُّ عليكم وليس لكم، بل هو دليلٌ عليكم وليس لكم؛ لأنَّ الله لما أراد حديث النفس قال: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ﴾، ولما أراد حديث اللسان قال: ﴿بِمَا نَقُولُ﴾ فأطلق، وذلك في قوله تعالى: ﴿لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾، ولم يقولوا: بما نقول في أنفسنا؛ لأنهم يقولون بألسنتهم، لكن يحدثون أنفسهم ويقولون: لولا يعذبنا الله بما نقول.

فحديث النفس لا يسمى قولاً ولا كلاماً ولا حديثاً إلا مقيداً، وأما

(١) الإيهاج في شرح المنهاج: (٣/٢).

(٢) انظر في قلب هذه الدلالة: كتاب: قلب الأدلة على الطوائف المضلّة، للدكتور تميم بن عبد العزيز القاضي.

والكتاب من أفضل وأوسع ما صُنّف في قلب الأدلة على الطوائف المخالفة، وفيه ردُّ على أكثر الشبه التي يستدل بها المخالفون، بأسلوب علمي متميز، وقد طبعته مكتبة الرشد في ثلاثة مجلدات، عام ١٤٣٥هـ.

القول والحديث والكلام عند الإطلاق فإنما هو القول المسموع الذي يكون بالحروف^(١).

وإنما يُدرك هذا المعنى الصحيح للآية من أعمل دلالة سياقها، وفهم المعنى من دون اجتزاء النص من سياقه.



النص السادس

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الرَّؤْم: ٦٢].

فأعمل أهل السنة والجماعة دلالة سياق الآية للرد على المعتزلة في دعواهم خلقَ كلام الله ﷻ.

حيث زعم المعتزلة أن لفظ **كل** دالٌّ على العموم مطلقاً، والقرآن شيء، فيدخل في عموم قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.

يقول بشر المريسي^(٢): (قال الله تعالى بنص التنزيل: إنه ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وهذه لفظة لم تدع شيئاً إلا أدخلته في الخلق، ولا يخرج عنها شيء يُنسب إلى الشيء؛ لأنها لفظة استقصت الأشياء وأتت عليها مما ذكر الله تعالى ومما لم يذكرها، فصار القرآن مخلوقاً بنص التنزيل، بلا تأويل ولا تفسير)^(٣).

(١) شرح العقيدة السفارينية: ص ١٨٠.

(٢) هو بشر بن غياث ابن أبي كريمة العدوي المريسي، متكلم جهمي، نصر معتقد الجهمية، ونافع عنه، وأصبح رأساً فيه في عصره، قال الذهبي: نظر في الكلام فغلب عليه، وانسلخ من الورع والتقوى. (السير ١٠/١٩٩، والبداية والنهاية ١٠/٢٨١).

(٣) الحيدة، للكناني: ص ٨٣.

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: (على أن قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ يدل على حدوث القرآن، وأنه تعالى خلقه: بعموم الآية)^(١).

وهذا الاستدلال من المعتزلة بسياق العموم المطلق للفظه **كل**: ظاهر البطلان، وقد ردّ عليه العلماء المتقدمون والمتأخرون^(٢) من عدة أوجه، وأكتفي هنا ببيان الرد المتعلق بسياق لفظه العموم الواردة في الآية.

وذلك أن لفظه **كل شيء** وردت في القرآن وفي كلام العرب في مواضع لا تُحصى كثرةً، ولا يستطيعُ قائلٌ أن يقول: إنها في كل هذه المواضع لا تدلُّ إلا على معنى واحد، وهو العموم المطلق الذي لا يخرج عنه شيء، ولو كابر وادعى ذلك لكذبه القرآن وكلام العرب.

فإن (إن لفظ **كل شيء** يعمُ في كل موضع بحسب ما سقت له)^(٣).

يقول ابن أبي العز الحنفي في رده لزعم المعتزلة العموم المطلق من لفظه **كل شيء**: (فعموم **كل** في كل موضع بحسبه، ويُعرف ذلك بالقرائن، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ﴾ [الأحقاف: ٢٥]، ومساكنهم شيءٌ، ولم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح؟

وذلك لأن المراد تدمير **كل شيء** يقبلُ التدمير بالريح عادةً وما يستحق التدمير، وكذا قوله تعالى حكاية عن بلقيس: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، المراد من **كل شيء** يحتاج إليه الملوك، وهذا القيد يفهم من قرائن الكلام، إذ مراد الهدهد أنها ملكة كُاملة في أمر الملك، غير محتاجة إلى ما يكمل به أمر ملكها، ولهذا نظائر كثيرة.

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد: (٩٤/٧).

(٢) انظر: الحيدة، للكناني: ص ٨٣، والرد على الزنادقة والجهمية، للإمام أحمد: ص ٢٣٣،

والإبانة الكبرى، لابن بطة الكتاب الثالث: (١٧٢/٢)، ومجموع فتاوى، ابن تيمية:

(٣٣٠/١٢)، وبدائع الفوائد، لابن القيم: (١٠١٩/٤).

(٣) مجموع الفتاوى، لابن تيمية: (٢٣٢/١٨).

والمراد من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ أي: كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً، ولم يدخل في العموم الخالق تعالى، وصفاته ليست غيره؛ لأنه ﷻ هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة لا يتصور انفصال صفاته عنه^(١).

وهذا الرد من ابن أبي العز مع وفائه بالمراد، إلا أنه حوى لطيفة أيضاً ألزم بها المعتزلة، وهي قوله: (فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً)، فألزم المعتزلة بأن دعواهم العموم المطلق، هي منقلبة عليهم أصلاً فإن مما يدخل في خلق الله في قوله: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ أفعال العباد التي ينفي المعتزلة أنها خلق لله تعالى^(٢).

وقد تغافل المعتزلة عن هذا الوجه الصحيح من العموم، وانشغلوا بزعم العموم في سياق آخر؛ ليدخلوا صفة الكلام الثابتة للخالق سبحانه في عموم المخلوقات، مع أنه صفة للخالق فكيف يصح جعله مخلوقاً.

والمعتزلة أنفسهم يقرّون بعدم العموم المطلق في كل موضع، ولهذا يقول الزمخشري المعتزلي في آية ملكة سبأ: (فعبر عن الكثرة بالكلية)^(٣).

وبهذا يظهر سلامة منهج أهل السنة الجماعة في فهمهم لدلالة لفظة كل على ضوء دلالة سياقها، خلافاً لمن حاد عن جادتهم، فظل عن فهم المعنى الصحيح المراد.

فالحمد لله الذي هدى أهل السنة والجماعة فجعلهم على جادة حق لا يزيغ عنها إلا هالك.

(١) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز: (١/١٦٨).

(٢) انظر: قلب الأدلة على الطوائف المظلة: (٣/١٣٨٣).

(٣) الكشف: (٤/٣١١).

الضابط الثاني الالتزام بمقتضى اللسان العربي في فهم معاني الألفاظ

إنَّ القول بأنَّ الألفاظ تفتقرُ إلى سياق تتركب فيه ليدل على المعنى المراد، لا يعنى أن يقول قائل: إذن فلا ضير على المتكلم أن يستعمل ما شاء من الألفاظ ويضعها في سياق يزعم أنه أراد به كذا، حتى ولو لم يكن يدل على هذا المعنى أبداً، فلا بُدَّ من أصول وضوابط، (وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له)^(١).

فمعرفة معاني الألفاظ الشرعية بمقتضى اللسان العربي، الذي نزل به القرآن الكريم، يُعد ميزاناً توزن به المصطلحات والعبارات؛ لأنها تُبين مراد المتكلم بالنص الشرعي، (ولهذا كان معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله ﷺ أصل العلم وقاعدته وأخيته التي يرجع إليها، فلا يُخرج شيئاً من معاني ألفاظه عنها، ولا يُدخل فيها ما ليس منها، بل يُعطيها حقها، ويفهم المراد منها)^(٢).

وأهل السنة والجماعة بمنهجيتهم هذه في الالتزام باللسان العربي في فهم دلالات الألفاظ يقررون أصلاً مطرداً عندهم، وهو: أنَّ تحديد معاني الألفاظ الشرعية ليس متروكاً لأي أحد؛ لأن ذلك يكون مدعاة لخلط الحق بالباطل، وتزييف المعنى.

فلا بُدَّ من أصل جامع يُرجع إليه، ويكون هذا الأصل بعيداً عن الهوى

(١) مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام: (٣٦٠/٦).

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم: (٢٢٠/١).

والتعصب، ولا يوجد ذلك إلا في أصل منزَّل (فالناس لا يفصل بينهم النزاع إلا كتابٌ منزل من السماء...، فهذا لا يجوز أن يكون الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة)^(١).

والناظر في معاني الألفاظ - الواردة في نصوص الاعتقاد - من الوجه الصحيح، يجد أنها لا يمكن أن تخرج عن الدلالة التي استعملتها العرب، وفقَّ معهود خطابهم، بل الجنوح بمعاني هذه الألفاظ إلى معاني باطلة، لم يأتِ الشرع بتقريرها، ولم يدل عليها اللسان العربي، هو الذي يؤدي إلى اختلال المعنى، فلا تكاد تجد لفظاً استعمل في معنى باطل إلا وقد أدى ذلك إلى إرباك في تركيب الكلام، وتكلف في عسف المعنى، واضطراب في تأويله.

ولا أدلَّ على ذلك من تأويل المتكلمين لقوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، بأنَّ اليدين هنا هما: النعمة، فانظر إلى سياق الكلام كيف يضطرب، إذ يكون المعنى اللازم لتأويلهم: بل نعمته ميسوطتان، فأى معنى لمثل هذا التأويل الذي يعارض اتساق الكلام ومعهود اللسان العربي.

يقول الإمام الشافعي: (أولى الناس بالفضل في اللسان: من لسانه لسانُ النبي ﷺ، ولا يجوز - والله أعلم - أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد، بل كل لسان تبع للسانه)^(٢).

يقول العلامة ابن القيم: (فأما أهل العلم والإيمان فطريقهم عكس هذه الطريقة من كل وجه، يجعلون كلام الله ورسوله هو الأصل الذي يُعتمد عليه، ويُرد ما يتنازع الناس فيه إليه، فما وافقه كان حقاً، وما خالفه كان

(١) درء التعارض، لشيخ الإسلام ابن تيمية: (١/٢٢٩).

(٢) الرسالة: ص ٤٦.

باطلاً، وإذا ورد عليهم لفظ مشتبه ليس في القرآن ولا في السنة لم يتلقوه بالقبول ولم يردوه بالإنكار، حتى يستفصلوا قائله عن مراده، فإن كان حقاً موافقاً للعقل والنقل قبلوه، وإن كان باطلاً مخالفاً للعقل والنقل ردوه، ونصوص الوحي عندهم أعظم وأكبر في صدورهم من أن يقدموا عليها ألفاظاً مجملة لها معانٍ مشتبهة^(١).

فإن أهل السنة والجماعة يلتزمون بكون المعنى الذي يحملون اللفظ عليه يحتمله ذلك اللفظ؛ (لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب،... وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة)^(٢).

يقول الطبري: (وغير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها)^(٣).

(فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغةً، وإن احتمله فقد لا يحتمله في ذلك التركيب الخاص، وكثير من المتأولين لا يبالي إذا تهيأ له حمل اللفظ على ذلك المعنى بأي طريق أمكنه أن يدعي حمله عليه... وأنت إذا تأملت تأويلاتهم رأيت كثيراً منها لا يحتمله اللفظ في اللغة التي وقع بها التخاطب، وإن احتمله لم يحتمله في ذلك التركيب الذي تأوله)^(٤).

يقول ابن قدامة: (وكل متأولٍ يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حُمِلَ عليه)^(٥).

(١) الصواعق المرسلة: (٣/٩٩٠).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية: (٦/٣٦٠).

(٣) جامع البيان عن تأويل القرآن: (١/٣٢).

(٤) الصواعق المرسلة، لابن القيم: (١/٢٨٩)، وانظر مختصر الصواعق المرسلة: ص ٤٦.

(٥) روضة الناظر، لابن قدامة: ص ١٥٨.

بل عدَّ أهلُ السنة والجماعة كون اللفظ محتملاً للمعنى المُفسَّر به في ذلك السياق أصلاً من أصولهم في قبول تأويل معاني النصوص^(١).

فيذكر الشوكاني^(٢) الشرط الأول من شروط التأويل الصحيح بقوله: (... أن يكون موافقاً لوضع اللغة، وعرف الاستعمال، وعادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح)^(٣).

وهذا المنهج الذي أخذ به أهل السنة والجماعة في تعاملهم مع دلالة الألفاظ هو المنهج الذي يتفق مع ما استعملته العرب في المعاني، (فمن زاول كلام العرب وقف من هذا على علم، وإذا كان كذلك؛ فلا يستقيم للمتكلم في كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ أن يتكلف فيهما فوق ما يسعه لسان العرب، وليكن شأنه الاعتناء بما شأنه أن تعتني العرب به، والوقوف عند ما حدثه... ومنها أنه إنما يصح في مسلك الإفهام والفهم ما يكون عاماً لجميع العرب، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرُون عليه بحسب الألفاظ والمعاني، فإن الناس في الفهم وتأتي التكليف فيه ليسوا على وزنٍ واحدٍ ولا متقارب، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية)^(٤).

فالالتزام بمقتضى اللسان العربي هو الضابط الذي يضبط الفهم لمعاني الألفاظ الواردة في نصوص الشرع، فإن هذه النصوص إنما جاءت ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾، فلا غرو أن يكون سبيل فهمها مبنياً على فهم دلالة الألفاظ في اللسان العربي، كما يظهر ذلك في دراسة النصوص التالية.

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية: (٣٥٩/٦)، والصواعق المرسلّة، لابن القيم: (٢٨٩/١).

(٢) هو: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المفسر، الفقيه، المحدث، عالم اليمن، وصاحب التصانيف النافعة، منها: فتح القدير، ونيل الأوطار، وغيرهما، توفي سنة ١٢٥٠هـ. (الأعلام: ٢٩٨/٦، ومعجم المؤلفين: ٥٤١/٣).

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني: ص ١٧٧.

(٤) الموافقات، للشاطبي: (١٣٦/٢).

الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسةً لجملة من النصوص تدل على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة بالتزامهم بمقتضى اللسان العربي في فهم دلالة الألفاظ الواردة في نصوص الاعتقاد، وتبين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:

النص الأول

قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

فقد التزم أهل السنة والجماعة بفهم دلالة لفظ **الاستواء**^(١) كما تعرفه العرب وتُعبرُ به في كلامها.

فلفظ **الاستواء** لفظ عربي تعرفه العرب، وليس لفظاً أعجمياً حادثاً في لغة العرب، فالعرب تعرف من لغتها معنى **الاستواء**، وتعرف ما يدل عليه.

ولذا التزم أهل السنة والجماعة بدلالة هذا اللفظ في فهمهم لقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فكان فهمهم لدلالته متفقاً مع ما تفهمه العرب الذين نزل عليهم القرآن الكريم.

(١) عقيدة أهل السنة في استواء الله تعالى: أنهم يشبتون استوائه ﷻ على عرشه استواءً يليق به سبحانه، لا يماثل استواء المخلوقين، وهو سبحانه مستوي على عرشه مستغن عنه، وهذا إجماع من أهل السنة، قال أبو عمر الطلمنكي: (أجمع المسلمون من أهل السنة أن الله تعالى مستوي على عرشه كيف شاء). (العلو ١/٢٤٦).

وقال الأوزاعي: (كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه). (الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨).

(انظر: أصول اعتقاد أهل السنة، للآل كائني ٢/٤٢٩-٤٢٦، وبيان تلبيس الجهمية ١/٥٥٧-٥٨٠، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢٤٩).

فقد ورد لفظ **الاستواء** في لغة العرب بعدة معانٍ، وسبيل تحديد المعنى المراد منها يكون بحسب ما يُضاف إليه.

وبيان ذلك أن الاستواء في لغة العرب يرد على ضربين: إما مطلقاً، وإما مقيداً، والمقيد إما أن يقيد بـ (إلى)، أو بـ (الواو)، أو بـ (على)، فهذه أربعة استعمالات للفظ:

الأول: الاستواء المطلق: وهو ما لم يُوصَل به حرفٌ، وهو بمعنى: انتهى، وكمل، وتم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَانَيْتَهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الفَص: ١٤].

الثاني: المقيد بـ (إلى)، وهو بمعنى: القصد إلى الشيء علواً وارتفاعاً، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فُصِّلَتْ: ١١].

الثالث: المقيد بـ (الواو)، وهو بمعنى المساواة، كقولك: استوى الماء والخشبة، واستوى الليل والنهار.

الرابع: المقيد بـ (على)، وهذا النوع هو الذي حصل فيه النزاع بين أهل السنة والمعطلة، فجاء فهم أهل السنة والجماعة للفظ **(الاستواء)** المقيد بـ (على) على وفقِ الفهمِ السليم الذي تفهمه العربُ من لغتها.

فإن لفظ **(الاستواء)** إذا قُيد بـ (على) لا يحتمل في لغة العرب إلا أربعة معانٍ كلها ترجع إلى معنى العلو، وهي: العلو، والارتفاع، والصعود، والاستقرار، وهذه المعاني هي التي أثبتها أهل السنة والجماعة^(١)، وقد جمعها ابن القيم بقوله:

(١) انظر حول أقوال السلف في إثبات صفة الاستواء، وبيان معنى الاستواء: صحيح البخاري: (٢٦٩٨/٦) الفتح)، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة: ص ٢٧١، ونقض الدارمي على المريسي: (١/٤٥٠)، وجامع البيان عن تأويل آي القرآن، للطبري: (٢٧٠/١٨)، ومجموع =

فلهم عبارات عليها أربعٌ قد حصلت للفارس الطعان وهي استقر وقد علا وكذلك ار تفع الذي ما فيه من نكران وكذلك قد صعد الذي هو رابعٌ وأبو عبدة صاحب الشيباني يختار هذا القول في تفسيره أدرى من الجهمي بالقرآن^(١)

فهذه معاني لفظ **الاستواء** في لغة العرب التي جاء بها القرآن، لا تجد في شيء منها أنه بمعنى (الاستيلاء) كما زعمه المتكلمون وغيرهم، حتى قال قائلهم: (المراد **بالاستواء**: الاستيلاء والاقتدار، كما يقال: استوى الخليفة على العراق)^(٢).

وهذا تأويلٌ باطلٌ لا يقبله اللسان العربي، ولم تعهده العرب في كلامها كما تقدم، فضلاً عن أنه يختل به الكلام ويضطرب به المعنى.

وهذا ما قرره إمام العربية في زمنه: ابن الأعرابي، حيث سأله رجل عن معنى قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾.

فقال: هو على عرشه كما أخبر.

قال الرجل: ليس كذا هو يا أبا عبد الله، إنما معنى قوله: ﴿اسْتَوَى﴾: استولى.

فقال ابن الأعرابي: اسكت، وما يدريك ما هذا؟ العرب لا تقول للرجل استولى على الشيء حتى يكون له فيها مضاد، فأيهما غلب قيل

= فتاوى ابن تيمية: (٥/٥١٩، ١٣/٣١٠)، ومختصر الصواعق، لابن القيم باختصار الموصلي: (٣/٩٢٦).

(١) الكافية الشافية: ص ٨٧.

(٢) قاله القاضي عبد الجبار في كتابه (تنزيه القرآن عن المطاعن): ص ١٦٦، وهو قول عامتهم، انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ص ٢٦٦، والكشاف للزمخشري: (٣/٥٤)، ومقالات الإسلاميين للأشعري: ص ١٥٧.

استولى عليه، والله لا مضاد له، وهو على عرشه كما أخبر، وأما الاستيلاء فبعد المغالبة^(١).

فهذا هو الفهم الصحيح لمعنى كلمة (الاستواء)، وهو الفهم الذي يتفق مع معهود كلام العرب، ومع دلالة النصوص القطعية التي جاءت في الكتاب والسنة.



النص الثاني

قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَرُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْآبْصَرُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

فالتزم أهل السنة والجماعة بمقتضى اللسان العربي في فهمهم السليم لمعنى لفظة (الإدراك) الوارد في الآية

فقد فهم أهل السنة والجماعة لفظ (الإدراك) بمعناه الصحيح الذي جاء به اللسان العربي، وهو (الإحاطة)، ولم يضلوا في فهمه كما ضلّ غيرهم من المتكلمين، حين زعموا أن الإدراك بمعنى: الإبصار والرؤية.

فزعم المتكلمون أن: (إدراك) البصر ورؤية البصر سواء في اللغة لا يختلفان^(٢)، وأن: (الإدراك) إذا قرُنَ بالبصر أفاد ما تفيد رؤية البصر^(٣).

وهذا افتراء على اللسان العربي لم يقبله أهل السنة والجماعة، فأثبتوا

(١) أخرجه اللالكائي بسنده في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: (٣/٣٩٩)، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد: (٥/٢٨٣)، وذكرها ابن القيم في حاشية سنن أبي داود: (٣/١٨).

(٢) المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد: (١/١٩٠).

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار المعتزلي: (٤/١٤٤).

للفظ **(الإدراك)** المعنى الصحيح الذي وافق دلالة نصوص الشرع واللغة، ودلّ عليه استعمال العرب ومعهود خطابها.

(إذ تضافرت الأدلة على التفريق بين معنى **الإدراك** ومعنى الرؤية، وأنّ **للإدراك** في اللغة معنى زائد على النظر والرؤية، فقد تحصل الرؤية ولا يحصل **الإدراك**، وقد يحصل **الإدراك** - بمعناه العام - ولا تحصل الرؤية^(١)).

فإن **الإدراك** في اللغة: يأتي بمعنى اللحاق، فيقال: (تدارك القوم: أي لحق بعضهم بعضاً، وفي التنزيل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَذَارَكُوا فِيهَا جَمِيعًا﴾^(٢)). كما يأتي **الإدراك** بمعنى: الإحاطة، ومنه ما أنشده السدي عن الأخطل:

وأدرك علمي في سُوءاء أنها تقيم على الأوتار والمشرّب الكدر
أي: أحاط علمي^(٣).

قال الإمام اللغوي أبو جعفر النحاس: (فإذا كان الشيء قد يرى الشيء ولا يدركه، ويدركه ولا يراه، علم أن: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] من معنى: (لا تراه الأبصار) بمعزل، وأن معنى ذلك: لا تحيط به الأبصار؛ لأن الإحاطة به غير جائزة، والمؤمنون وأهل الجنة يرون ربهم **عَلَىٰ** ولا تدركه أبصارهم، بمعنى لا تحيط به^(٤)).

ويقول الإمام اللغوي الزجاج في بيان حقيقة معنى **الإدراك** في لغة العرب، وأنه مع الفهم الصحيح لدلالة اللفظة لا يكون فيها ما ينافي رؤية

(١) قلب الأدلة على الطوائف المخالفة، للدكتور تميم القاضي: (٣/١٥٣٥).

(٢) لسان العرب، لابن منظور: (٤١٩/١٠).

(٣) السابق: (٤٢١/١٠).

(٤) إعراب القرآن، للنحاس: (٨٩/٥).

الله تعالى في الآخرة^(١)، فيقول: (فأما ما جاء من الأخبار في الرؤية وضح عن رسول الله ﷺ فغير مدفوع، وليس في الآية دليل على دفعه؛ لأن معنى هذه الآية معنى إدراك الشيء والإحاطة بحقيقته، وهذا مذهب أهل السنة والعلم والحديث^(٢)).

فهذه شهادة أئمة اللغة شاهدة لصحة الفهم الذي قرره أهل السنة والجماعة لدلالة لفظ الإدراك، وأن معناه: (لا تحيط به، ليس معناه لا تراه؛ فإن نفي الرؤية يشاركه فيه المعدوم، فليس هو صفة مدح، بخلاف كونه لا يُحاطُ به ولا يُدرَكُ؛ فإن هذا يقتضي أنه من عظمت لا تدركه الأبصار، وذلك يقتضي كملاً عظيماً تعجز معه الأبصار عن الإحاطة^(٣)).

وهذا ما قرره حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾، قال: (لا يُحيط بصر أحد بالملك^(٤)).

وبهذا الفهم الصحيح لدلالة لفظة الإدراك يكون قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ (دالٌّ على إثبات رؤيته ونفي الإحاطة به، نقيض ما تزعمه الجهمية من أنها دالة على نفي رؤيته^(٥)).

ولهذا قال العلامة ابن القيم مبيناً أثر الفهم الصحيح لمعنى هذه اللفظة في سلامة استدلال أهل السنة والجماعة، فقال: (والاستدلال بهذا أعجب؛

(١) عقيدة أهل السنة والجماعة في رؤية الله تعالى: أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة عياناً بأبصارهم، قال ابن خزيمة: (لم يختلف المؤمنون في أن المؤمنين يرون خالقهم يوم المعاد)، وقال الحافظ عبد الغني المقدسي: (أجمع أهل الحق واتفق أهل التوحيد والصدق أن الله تعالى يرى في الآخرة، كما جاء في كتابه وضح عن رسوله ﷺ).
(انظر: الرد على الجهمية للدارمي ص ١٠٢، والطحاوية بشرح ابن أبي العز ٢٠٧/١-٢٣٠، وشرح أصول الاعتقاد للآل كائني ٥٠٣/٣-٥٥٥).

(٢) معاني القرآن، للزجاج: (٢/٢٧٨). (٣) الصفدية، لابن تيمية: ص ٩١.

(٤) تفسير الطبري: (٧/٢٩٩). (٥) الصفدية، لابن تيمية: ص ٩١.

فإنه من أدلة النفاة، وقد قرّر شيخنا - يعني ابن تيمية - وجه الاستدلال به أحسن تقرير وأطفه، وقال لي: أنا ألتزم أنه لا يحتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله، فمنها هذه الآية، وهي على جواز الرؤية أدل منها على امتناعها.

فإن الله سبحانه إنما ذكرها في سياق التمدح، ومعلوم أن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال ولا يمدح به، وإنما يمدح الرب تبارك وتعالى بالعدم إذا تضمن أمراً وجودياً، كتمدحه بنفي السنّة والنوم المتضمن كمال القيومية، ونفي الموت المتضمن كمال الحياة، فقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ يدلُّ على غاية عظمته، وأنه أكبر من كل شيء، وأنه لعظمته لا يُدْرِكُ بحيث يُحاط به.

فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء، وهو قدرٌ زائدٌ على الرؤية، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَ الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ فلم ينف موسى ﷺ الرؤية، ولم يريدوا بقولهم: ﴿إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾: إنا لمرئيون، فإن موسى صلوات الله وسلامه عليه نفى إدراكهم بقوله (كلا)، وأخبر الله سبحانه أنه لا يخاف دركهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاصْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَفْ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾ [طه: ٧٧]، فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه، فالرب تبارك وتعالى يرى ولا يُدْرِك، كما يُعلم ولا يُحاط به، وهذا هو الذي فهمه الصحابة رضي الله عنهم والأئمة من الآية^(١).

وهو الفهم السليم الذي فهمه أهل السنة والجماعة من الآية، فاتفق فهمهم لدلالة هذه اللفظة مع الصحابة رضي الله عنهم ومع معهود اللسان العربي.

النص الثالث

قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢].

فالتزم أهل السنة والجماعة بمقتضى اللسان العربي في فهمهم السليم لمعنى لفظة **مُحَدَّثٍ** الواردة في الآية.

حيث فهم أهل السنة والجماعة دلالة لفظ **مُحَدَّثٍ** وفق معناه الصحيح الذي تفهمه العرب من لغتها التي نزل بها القرآن الكريم، وأن معناه: (ما يُحدثُ الله من تنزيل شيء من هذا القرآن للناس، ويذكرهم به ويعظهم إلا استمعوه، وهم يلعبون لاهية قلوبهم)^(١).

فالمقصود بالذكر في هذه الآية هو القرآن، والمقصود بوصفه **مُحَدَّثٍ** أي: مُحدث تنزيله، فإنه باعتبار إنزاله (جديد إنزاله)^(٢).

وليس معنى وصفه بأنه **مُحدث** أن يكون مخلوقاً كما تزعمه المعتزلة وغيرهم.

فقد (استدلَّ الْمُعْتَزَلَةُ بِهَذَا عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ، وَقَالُوا: كُلُّ مُحَدَّثٍ مَخْلُوقٌ)^(٣)

يقول أبو الحسين البصري المعتزلي: (قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، يدلُّ على أَنَّ الْقُرْآنَ ذِكْرٌ، وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢]، يدلُّ على حدث الذكر، فوجب من كلا الاثنین كون القرآن محدثاً)^(٤).

(١) جامع البيان، للطبري: (٤٠٩/١٨). (٢) السابق: (٤٠٩/١٨).

(٣) تفسير السمعاني: (٣٦٧/٣).

(٤) المعتمد في أصول الفقه: (٣٤٦/٢)، وانظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص ٥٣٢، والمختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد: (١٠٩/١).

فهو يزعم أنَّ معنى كلمة **مُحَدَّث** أي: مخلوق.

ولا شك أن هذا التأويل باطلٌ من جهة معنى الكلمة في اللغة، ومن جهة استعمال العرب لكلمة الإحداث، فلم يُعرف في لغة العرب التي نزل بها القرآن أن الإحداث مرادفٌ للخلق.

فما ذكره المعتزلة من أنَّ معنى **المحدث** في اللغة هو (المخلوق) دعوى باطلة لا يقوم عليها دليل^(١).

فإنَّ **الإحداث** في اللغة هو: كون الشيء بعد أن لم يكن^(٢)، وأما الخلق فمن معانيه في اللغة: ابتداء الشيء على مثال لم يُسبق إليه^(٣).

فبين المعنيين فرقٌ ظاهرٌ، فقد يكون **الإحداث** خلقاً، وقد لا يكون (والفرق بين المخلوق و**المحدث** هو اصطلاح أئمة الحديث، وهو موافق للغة التي نزل بها القرآن)^(٤).

يقول ابن قتيبة: (**المُحدث**: ليس هو في موضع أي من القرآن بمعنى المخلوق)^(٥).

ومعنى الآية قاضٍ بما قرره أهل السنة والجماعة بإثبات أن الكلام صفة لله تعالى غير مخلوق، فقلوه تعالى: ﴿مَنْ رَّبِّهِمْ﴾ يدلُّ على أن هذا الذكر صفة لله تعالى قائمة بذاته، ولو لم تكن صفة لما صح أن تكون منه.

يدلُّ عليه سباق الآية فإنه تعالى قال: ﴿إِنْ شَأْنُ نَزْلِ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً﴾

(١) وفي قلب الأدلة على الطوائف المضلة: (٣/١٣٩١)، بسط لأوجه الرد عليهم بقلب الدلالة عليهم.

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة: (٣٦/٢).

(٣) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري: (١٦/٧).

(٤) التسعينية، لشيخ الإسلام ابن تيمية: (٤٢٨/٢).

(٥) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة: ص ٢٦.

فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ ﴿٤﴾ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدِّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ﴿٥﴾ [الشُّعَرَاءُ: ٤-٥].

فَوَصَفَ الآية التي تخضع لها أعناقهم بأنها ﴿مِنَ السَّمَاءِ﴾ [الحديد: ٤]؛ لأنها آية من الآيات الكونية المخلوقة التي يرونها، أما الذكر فوصفه بأنه ﴿مِّنَ الرَّحْمَنِ﴾ [مریم: ٤٥]، فأضافه إلى نفسه، ففرَّق بينه وبين الآية المخلوقة التي أضيفت إلى السماء، مما يدل على أن الذكر - وهو كلامُ الله تعالى - صفة من صفاته القائمة به^(١)، وليس مخلوقاً، وهذا المعنى هو الذي يتفق مع لغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم.



النص الرابع

قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنَّ عَلَيْهَا فَإِنَّ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٢٦-٢٧].

فهم أهل السنة والجماعة لمعنى لفظة **الوجه** الواردة في الآية، بأن المراد بالوجه في هذه الآية هو صفة **الوجه** الثابتة لله تعالى^(٢)، (فأخبر أن له سبحانه وجهاً لا يفنى، ولا يلحقه الهلاك)^(٣).

(فما تضمنته هذه الآية الكريمة من فناء كل من على الأرض وبقاء وجهه - ﷻ - المتصف بالجلال والإكرام - جاء موضحاً في غير هذا

(١) انظر: قلب الأدلة على الطوائف المضلة: (٣/١٣٩٤).

(٢) سبق في المثال الثاني من الضابط الأول ذكرُ دلالة هذا النص على إثبات الوجه، ولكن من جهة دلالة سياق النص، وهذا المثال بيان إثبات صفة الوجه لله تعالى من جهة معنى لفظة الوجه في لغة العرب.

(٣) الإبانة، لابن بطة: (١/١٢٠).

الموضع كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: ٨٨]، ... إلى غير ذلك من الآيات.

والوجه صفةٌ من صفات الله العلي وصفَ بها نفسه، فعلينا أن نُصدق ربنا، ونؤمن بما وصفَ به نفسه، مع التنزيه التام عن مشابهة صفات الخلق^(١).

فظاهر الآية صريحٌ في إثبات صفة **الوجه** لله تعالى، ولكن أشكل على من لم يفقه الكلام العربي، ومعهود العرب في خطابها، أنه قد يُفهم من الآية لو قيل بإثبات بقاء **الوجه**: أنه لا يبقى إلا **الوجه**، فيفنى الله تعالى، وتفنى جميع صفاته إلا **الوجه**.

وهذا ما عبّر عنه الآمدي صراحةً، فقال: (أن يكون المعني **بالوجه**: الذات ومجموع الصفات، وحمله عليه أولى من جهة أنه خصصه بالبقاء، وذلك لا يختص بصفة دون صفة، بل هو بذاته ومجموع صفاته باق)^(٢).

ولكن من فهم المعنى الحقيقي للصفة من **الوجه** أو غيره، علم أنه لا يُتصور في عقل سليم بقاء صفة وحدها، فإن الصفات لازمة للذات، لا يُتصور وجود صفات إلا بذات تتعلق بها، فإن بقاء **الوجه** بقاءً للذات، لا أنَّ **الوجه** هو الذات.

(فلا يتوهم هذا إلا جاهل بدلالات الكلام، فكل عاقل يعرف أساليب الكلام، ولا سيما اللغة العربية يُدرك أنَّ قوله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾، دلٌّ على بقاءه تعالى، وعلى أنَّ له **وجهاً**، ولا تدل الآية بظاهرها أبداً على أنَّ البقاء **لوجهه** فقط، هذا فهم ساذج، وسمح، وساقط)^(٣).

ولكن هذا الفهم الصحيح الذي فهمه أهل السنة والجماعة لم يستطع

(١) أضواء البيان، للشنقيطي: (٥٠١/٧)

(٢) غاية المرام في علم الكلام، للآمدي: ص ١٤٠.

(٣) توضيح مقاصد الواسطية، للشيخ عبد الرحمن البراك: ص ٨٢.

أن يقبله المتكلمون من معتزلة وأشاعرة، فزعموا أن قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحْمَن: ٢٧]، أي ويبقى ربك، **فالوجه** ليس صفة لله تعالى بل هو عبارة عن ذات الله تعالى.

يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾: ذاته، **والوجه**: يعبر به عن الجملة والذات، ومساكين مكة يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان^(١).

وقال القاضي عبد الجبار: (وأما قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [٢٦]) **وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ** [الرَّحْمَن: ٢٦-٢٧]، فلا يدل على إثبات **وجه** له - تعالى الله عن قولهم - وذلك لأن **الوجه** قد يراد به ذات الشيء، وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق، ومتى كان الكلام فيما لا بعض له، فلا شك أن المراد به ذاته^(٢).

ويقول القرطبي المالكي: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ أي ويبقى الله، **فالوجه** عبارة عن وجوده وذاته سبحانه، قال الشاعر:

قضى على خلقه المنيا فكل شي سواه فاني

وهذا الذي ارتضاه المحققون من علمائنا: ابن فورك وأبو المعالي وغيرهم^(٣)

ويقول أبو الفداء الخلوتي: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحْمَن: ٢٧] أي ذاته، ومنه كرم الله وجهه، أي: ذاته، فالوجه العضو المعروف استعير للذات؛

(١) الكشاف: (٤/٤٤٦)، وقال أبو الحسن الأشعري: (وأما الوجه فان المعتزلة قالت فيه قولين: قال بعضهم وهو أبو الهذيل: وجه الله هو الله، وقال غيره: معنى قوله: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحْمَن: ٢٧] ويبقى ربك، من غير أن يكون يُثبت وجهاً، يُقال أنه هو الله، ولا يقال ذلك فيه). (مقالات الإسلاميين: ١/٢١٨).

(٢) متشابه القرآن: (٢/٦٣٧)، وانظر: شرح الأصول الخمسة له: ص ٢٢٧.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: (١٧/١٦٥).

لأنه اشرف الأعضاء، ومجمع المشاعر، وموضع السجود، ومظهر آثار الخشوع^(١).

وهذا الزعم الذي زعمه المتكلمون في توجيه معنى لفظة **الوجه** في هذه الآية، هو زعمٌ باطلٌ لا يستقيم مع دلالة الآية، ولا مع معهود اللسان العربي.

فإن زعمهم أنه يجوز في لغة العرب أن يُطلق **الوجه** ويراد به الذات: هو زعمٌ باطلٌ لم تعرفه العرب، فهذا الاستعمال غير معهود في لغة العرب، فلا تُجيز العرب أن يُطلق وجه الشيء ويُراد به نفس الشيء، أما ما ذكره عبد الجبار المعتزلي: من أن العرب (تقول: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق، ومتى كان الكلام فيما لا بعض له، فلا شك أن المراد به ذاته)^(٢).

فهو زعم باطلٌ وتحيلٌ على لغة العرب لتقرير مذهبهم الفاسد؛ لأن الوجه في اللغة ما يُستقبلُ من الشيء لا أنه هو نفسه، سواء قيل أن الوجه مشتق من المواجهة، أو أن المواجهة مشتقة من الوجه^(٣).

(فإنه لا يُعرف في لغة من لغات الأمم وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه، وغاية ما شبه به المعطل أن قال: هو كقوله: وجه الحائط، ووجه الثوب، ووجه النهار، ووجه الأمر، فيقال لهذا المعطل المشبه: ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات، بل هذا مُبطلٌ لقولك، فإن وجه الحائط أحد جانبيه فهو مقابل دبره... وهو في كل محل بحسب ما يُضاف إليه، فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمناً، وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه، وإن أضيف إلى من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] كان **وجهه** تعالى)^(٤).

(١) تفسير روح البيان: (٢٩٨/٩).

(٢) روح البيان، لأبي الفداء الخلوّتي: (٢٩٨/٩).

(٣) كما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية، انظر: مجموع الفتاوى: (٤٣٠/٢).

(٤) الكلام لابن القيم في مختصر الصواعق: (٩٩٧/٣).

فبهذا يظهر أنَّ فهم أهل السنة والجماعة لدلالة لفظة **الوجه** بإثابته صفةً لله ﷻ هو الفهم السليم المتفق مع دلالة اللسان العربي.



النص الخامس

قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦].

التزم أهل السنة والجماعة بمقتضى اللسان العربي، ففهموا **الآفول** الوارد في الآية بأنه: المغيب والتواري، يُقال: أفلت الشمس إذا غابت وتوارت.

وقد ذكر إبراهيم عليه السلام (هذا في مقام مناظرته لعباد الكواكب، على سبيل الاستدراج أو التوبيخ؛ ليبين لهم سخافتهم وجهلهم وضعف عقولهم في عبادتهم هذه الكواكب المخلوقة لحكمة الله ﷻ المسخرة بقدرته وغفلتهم عن خالقها ومسخرها والمتصرف فيها)^(١)، فبين لهم أن هذه الكواكب لا تصلح أن تكون آلهة؛ لأنها تظهر وتغيب وتتواري، والإله لا يكون حاله كحالها.

فالمقصود **بالآفول** هو: المغيب والتواري، وهذا استعمالُ العرب لهذا اللفظ، لم تستعمله بحال بمعنى الحركة كما يزعمه المبتدعة؛ لغرضٍ عندهم سيأتي بيانه إن شاء الله.

يقول الخليل بن أحمد: (أفلت الشمس تأفل أفولاً، وكل شيء غاب فقد أفل)^(٢).

(١) معارج القبول، لحافظ الحكمي: (٢/٤٠٤).

(٢) العين: (٨/٣٣٧).

ويقول ابن فارس: (الهمزة والفاء واللام أصلان: أحدهما الغيبة، والثاني الصغار من الإبل)^(١).

فهؤلاء أئمة اللغة المتقدمون ينصون على معنى **الأفول** كما فهمه أهل السنة والجماعة، بأنه بمعنى: المغيب والتواري.

فأين هذا الفهم مما زعمه المتكلمون: مِنْ أَنْ معنى **الأفول**: الانتقال من حال إلى حال، أو من مكان إلى مكان، وهذا من صفات الأجرام؛ ولهذا زعموا أن الخليل عليه السلام استدل به لتحقيق انتفاء الإلهية عن الكواكب، فيتحرر بهذا الفهم - عندهم - أن الحركة والانتقال لا تجوز على الرب؛ ليتوصلوا بذلك إلى نفي نزول الله تعالى ومجيئه.

يقول الرازي في معرض تقسيمه لمعاني الأفول بزعمه: (**الأفول** مطلق الحركة، فكل متحرك محدث، وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر؛ فلا يكون الآفل إلهاً، بل الإله هو الذي احتاج إليه ذلك الآفل)^(٢).

ويقرر هذا المعنى المزعوم بتأويل **الأفول**: بالحركة والانتقال أبو حيان فيقول: (**﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾** [الأنعام: ٧٦]، أي لا أحبُّ عبادة الآفلين المتغيرين عن حال إلى حال، المنتقلين من مكان إلى مكان، المحتجين بسُتْرٍ؛ فإن ذلك من صفات الأجرام، وإنما احتج **بالأفول** دون البزوغ، وكلاهما انتقالٌ من حالٍ إلى حالٍ؛ لأن الاحتجاج بالأفول أظهر؛ لأنه انتقال مع خفاء واحتجاب)^(٣).

والأشاعة بزعمهم هذا بتأويل **الأفول** بأنه الحركة والإتيان أرادوا منه تحريف معنى اللفظ، ليتوصلوا به إلى صرف دلالة النص لتدل على ما

(١) معجم مقاييس اللغة: (١/١١٩).

(٢) التفسير الكبير، للرازي: (٤٣/١٣)، وانظر: الإرشاد، للجويني: ص ١٥٠، وإيضاح الدليل، لابن جماعة: ص ١١٧، وتأسيس التقديس، للرازي: ص ٣٤.

(٣) تفسير البحر المحيط: (٥/٥٦٥).

يزعمونه من نفي الإتيان والمجيء الثابت لله تعالى على ما يليق به سبحانه؛ لأن ذلك عندهم حركة، والحركة من صفات الأجرام أو الأجسام، كما صرح بذلك أبو حيان بقوله: (لأن ذلك من صفات الأجرام)^(١).

وزعم الأشاعرة هذا مردودٌ عليهم، وفيه تحريف لدلالة لفظ **الأفول** كما فهمته العرب، وكما جاء في اللسان العربي من استعمال العرب لهذه اللفظة.

فليس في لسان العرب أنهم يُعبرون عن الحركة **بالأفول**، بل **الأفول** عندهم هو المغيب والتواري، وليس في شيء من كلامهم تفسيره بالحركة، كما تقدم بيانه عن علماء اللغة الخليل وابن فارس وغيرهما.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (لا يُعرف في لغة العرب أن **الأفول** بمعنى التحرك والانتقال، ولا بمعنى التغير الذي هو استحالة من صفة إلى صفة)^(٢).

كما أن تأويلهم لمعنى **الأفول** بأنه الحركة والانتقال فيه تحريف لمعنى الآية (فإن الخليل عليه السلام لم يكن يحتاج قومه في نفي ربوبية هذه الكواكب، ولم يكن يستدل بأفولها على أنها ليست أرباباً، فهذا لم يكن موطن الخصومة بين الخليل عليه السلام وقومه؛ ذلك أن قومه كانوا يقرون بالخالق بأنه الرب، ولكنهم كانوا يشركون في عبادته غيره من الآلهة؛ ولذلك أنكر عليهم نبي الله عليه السلام هذا الشرك)^(٣)، فلم تكن المحاجة في إثبات أن الأفول ينافي صفة الربوبية، كما حاول الأشاعرة جرّ دلالة النص إليه بزعمهم.

والذي يُوقّع في هذا الفهم الخاطئ هو الجهلُ باللسان العربي الذي

(١) السابق: (٥/٥٦٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل: (٤/٧٧).

(٣) استدلال المعطلة بالآيات القرآنية: ص ٢٣٥، وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: (٥/٥٤٨-٥٥٠).

جاءت به النصوص، فتفهم معاني الألفاظ على غير وجهها التي استعملته العرب فيه.

وهذا ما بينه الإمام الدارمي في رده على المريسي، بأنه إنما أوتي من جهله باللسان العربي، كجهل الأعجمي الذي لا يفقه اللسان العربي.

فقال: (احتججت أيضاً أيها المريسي في نفي التحريك عن الله ﷻ والزوال بحجج الصبيان، فزعمت أن إبراهيم عليه السلام حين رأى كوكباً وشمساً وقمرًا ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾، ثم قلت: فنفي إبراهيم المحبة من كل إله زائل، يعني أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء، أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد، فقد أفل وزال، كما أفل الشمس والقمر، فتنصل من ربوبيتهما إبراهيم.

فلو قاس هذا القياس تركي طمطماني، أو رومي أعجمي، ما زاد على ما قست قبلاً وسماجة، ويلك!

ومن قال من خلق الله تعالى: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا نَزَلَ أَوْ تَحَرَّكَ، أَوْ نَزَلَ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَفَلَ فِي شَيْءٍ، كما تأفل الشمس في عين حمئة؟

إن الله لا يأفل في خلقٍ سواه، إذا نزل أو ارتفع، كما تأفل الشمس والقمر والكواكب، بل هو العالي على كل شيء، المحيط بكل شيء في جميع أحواله، من نزوله وارتفاعه^(١).

فهذا الفهم الصحيح الذي فهمه أهل السنة والجماعة لمعنى لفظ **الأفول** هو الفهم الذي يستقيم مع اللسان العربي الذي جاء به القرآن الكريم ﴿لِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾.

(١) نقض عثمان بن سعيد: (٣٥٧/١).

النص السادس

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢].

فالتزم أهل السنة والجماعة بمقتضى اللسان العربي في فهمهم السليم لمعنى اسم الله تعالى **الصمد** الوارد في الآية.

فقد فهموا معنى اسمه تعالى **الصمد** بما يليق به سبحانه من معاني الكمال، وبما صح في اللسان العربي من معنى **الصمد** كما تعرفه العرب في كلامها.

فإن معاني اسم **الصمد** في اللسان العربي جميعها تدور على أنَّ دلالة الاسم تفيد اتصاف المتسمي به بصفات ونعوت تفوق غيره، **فالصمد** يطلق في اللسان العربي ويراد به عدة معانٍ، منها^(١):

- المصمت الذي ليس بأجوف.
- والسيد في قومه، الذي يُقصد في الحوائج، وليس فوقه أحد.
- والذي لم يلد ولم يولد.

وغيرها من المعاني التي صحت في اللسان العربي، وبها قال السلف في تفسيرهم لمعنى اسم **الصَّمَدُ**^(٢)، وجميع هذه المعاني توجب اتصاف الخالق تعالى بالصفات الثبوتية البالغة غاية الكمال.

ولكن من لم يُعمل هذا الأصل في الالتزام بمقتضى اللسان العربي في فهمه لدلالة النصوص، فإنه يصرف هذه الدلالة إلى جادةٍ تُغايِر المعنى الصحيح الذي يدل عليه الكلام العربي، ويُغربُّ في تفسير معناه، ويأتي بعجائب لا تقبلها لغة العرب.

(١) انظر: العين: (١٠٤/٧)، وتهذيب اللغة: (١٥٠/١٢)، ولسان العرب: (٢٥٨/٣).

(٢) انظر: جامع البيان، للطبري: (٦٩٢/٢٤)، والسنة، لابن أبي عاصم: (٤٦٢/١).

على نحو ما زعمه كثير من الأشاعرة بزعمهم أن معنى **الصمد**: أي من لا صفة له؛ لأنه يدل على أن المتسمي به ليس بجسم، وليس في حيز ولا جهة.

يقول الرازي: (وأما قوله ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، فالصمد: هو السيد المصمود إليه في الحوائج، وذلك يدل على أنه ليس بجسم، وعلى أنه غير مختص بالحيز والجهة، أما بيان دلالة على نفي الجسمية فمن وجوه:

الأول: إن كل جسم فهو مركب، وكل مركب فهو محتاج إلى واحد من أجزائه، وكل من أجزائه غيره، فكل مركب فهو محتاج إلى غيره، والمحتاج إلى الغير لا يكون غنياً، فلم يكن صمداً مطلقاً^(١).

ثم ذكر أوجهاً أخرى جميعها تدور على أن دلالة اسم الصمد مفيدة لنفي صفات الله تعالى.

وهذا الزعم الذي يزعمه الأشاعرة لدلالة اسم الله تعالى **الصمد**، هو زعم باطل لا يقبله اللسان العربي، فليس في شيء من اللسان العربي أن من معاني **الصمد** ضد المركب.

فليس في لغة العرب أن من معاني **الصمد**: من لا صفة له، أو غير المركب الذي يحتاج إلى غيره، بل هو محض افتراء من الأشاعرة على اللسان العربي.

ومثل هذا التأويل الذي يقوله الأشاعرة فضلاً عن كونه لا يقبله اللسان العربي، فإنه لا يليق أن يقوله من يعرف الله تعالى قدره، فإن الله تعالى ذكر اسمه **الصمد** في معرض بيان عظيم قدره ﷻ، وبيان عظيم صفاته، بعد أن سأل اليهود النبي ﷺ أن يصف لهم ربه^(٢)، فوصف الله ﷻ ذاته العلية في

(١) تأسيس التقديس: ص ٦١.

(٢) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات: (٣٨/٢)، وانظر: الرد على الجهمية، للدارمي: ص ٢٣، وذم الكلام وأهله للهرابي: (٢٢٢/٣).

هذه السورة بصفات الكمال التي لا يشركه فيها غيره، وليس كما زعم الأشاعرة أن فيها إخباراً عن الوصف بالنفي المحض الذي يفضي إلى العدم. بل قد حوى اسم **الصمد** غاية الكمالات من الصفات كما بين ذلك ابن القيم بقوله: (.. أن من أسمائه الحسنی ما يكون دالاً على عدة صفات، ويكون ذلك الاسم متناً لجميعها تناول الاسم الدال على الصفة الواحدة لها - كما تقدم بيانه - كاسمه العظيم والمجيد **والصمد**، كما قال ابن عباس رضي الله عنه فيما رواه عنه ابن أبي حاتم في تفسيره، **الصمد**: السيد الذي قد كمل في سؤدده، والشريف: الذي قد كمل في شرفه، والعظيم: الذي قد كمل في عظمته، والحليم: الذي قد كمل في حلمه، والعليم: الذي قد كمل في علمه، والحكيم: الذي قد كمل في حكمته، وهو الذي قد كمل في أنواع شرفه وسؤدده وهو الله سبحانه، هذه صفته لا تنبغي إلا له، ليس له كفواً أحد، وليس كمثله شيء سبحانه الله الواحد القهار، هذا لفظه.

وهذا مما خفي على كثير ممن تعاطى الكلام في تفسير الأسماء الحسنی، ففسر الاسم بدون معناه ونقصه من حيث لا يعلم، فمن لم يحط بهذا علماً بخس الاسم الأعظم حقه وهضمه معناه فتدبره^(١).



الضابط الثالث

التجرد في فهم معاني الألفاظ الواردة في النص العقدي

لا شك أنَّ من أعظم ما ينبغي مراعاته للناظر في نصوص الشرع عموماً ونصوص الاعتقاد خصوصاً؛ أن ينظر لهذه النصوص نظر المتجرد الطالب للهدى والعلم من دلالة النصوص.

إذ إنَّ للهوى تأثيراً بالغاً في توجيه نظرة الباحث في الدليل، إن لم يتزود بالإخلاص والتجرد، فإذا كان نظره في النص على ضوء ما تقرر عنده سابقاً، وسعى لحرف دلالة النص لتوافق هذا المتقرر عنده، فإن هذا من اتباع الهوى الذي جاء الشرع بالتحذير منه وذمه، ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ يَغْيِرْ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصاص: ٥٠].

يقول العلامة المعلمي كاشفاً عن شديد تأثير الهوى على من لم يوفق للتجرد في نظره في الدليل: (وللهوى سلطان عظيم على النفوس، فربما عرضت الحقيقة البينة على النفس وهي غير مخالفة لهواها فقبلتها، ثم تعرض عليها حقيقة مثل تلك في الوضوح أو أبين، ولكنها مخالفة لهواها: فتردها)^(١).

وهذا أمر شديد الخطورة لمن لم يتفطن له، وللشيخ محمد بن عثيمين رحمته الله كلام نفيس في بيان هذا الأثر، يقول: (يجب على الإنسان أن يستدل ثم يبيّن، لا أن يبيّن ثم يستدل؛ لأن الدليل أصل والحكم فرع، ... ثم إنَّ

(١) رفع الاشتباه عن معنى العبادة والإله: ص ١٥٩.

الإنسان إذا اعتقد قبل أن يستدل ولم تكن عنده النية الحسنة صار يلوي أعناق النصوص من الكتاب والسنة إلى ما يعتقده هو^(١).

ولهذا كان نظر أهل السنة والجماعة في النصوص نظراً من يطلب الهداية بها، فيجعلها إمامه الذي يسير خلفه ويتبع أثره، كما أوصى أبي بن كعب رضي الله عنه رجلاً طلب منه الوصية فقال له: (اتخذ كتاب الله إماماً، وارض به قاضياً وحكماً)^(٢).

(فلم يكن أحد منهم يُعارضُ النصوصَ بمعقوله، ولا يؤسس ديناً غير ما جاء به الرسول، وإذا أراد معرفة شيء من الدين والكلام فيه، نظرَ فيما قاله الله والرسول، فمنه يتعلم، وبه يتكلم، وفيه ينظر ويتفكر، وبه يستدل؛ فهذا أصلُ أهل السنة)^(٣).

يقول ابن عبد البر: (واعلم يا أخي أنَّ السُّننَ والقرآنَ هما أصلُ الرأي، والعيار عليه، وليس الرأي بالعيار على السنة، بل السنة عيار عليه، ومن جهل الأصل لم يصب الفرع أبداً)^(٤).

(فأهل الحق جعلوا الكتاب والسنة إمامهم، وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطيرهم، عرضوه على الكتاب والسنة فإنَّ وجدوه موافقاً لهما قبلوه، وشكروا الله حيث أراهم ذلك ووقفهم إليه، وإنَّ وجدوه مخالفاً لهم تركوا ما وقع لهم، وأقبلوا على الكتاب والسنة، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم، فإنَّ الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلى الحق، ورأي الإنسان قد يرى الحق، وقد يرى الباطل)^(٥).

ويظهر أثر سلامة منهج أهل السنة والجماعة في تجردهم في فهم دلالة الألفاظ الواردة في النصوص بالنظر إلى ما وقع فيه غيرهم من أهل البدع،

(١) لقاءات الباب المفتوح: (١٤١-١٤٢). (٢) رواه أبو نعيم في الحلية: (٢٥٣/١).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٦٣/١٣). (٤) جامع بيان العلم: (١١٣٤/٢).

(٥) الحجة في بيان المحجة: (٢٣٨/٢).

في إتباع الهوى في فهم دلالة هذه الألفاظ، وليّ معاني النصوص لتوافق المتقرر عندهم.

وقد أدى ذلك إلى مخالفة أصول الاستدلال المتقررة عند أهل العلم، فلم تعد عملية الاستدلال في مواضع كثيرة قائمة على أصولٍ منهجيةٍ تؤدي إلى التوصل للمعنى الصحيح، بقدر ما أصبح النظر للدليل وسيلة لتصويب الأمر المتقرر سابقاً، ولو بوجه من التكلف بعيد.

ولو أدى ذلك إلى اختلال عملية الاستدلال من أصلها، بحيث لا يُنظر إلى صحة الدليل، ولا لدلالة ألفاظه، ولا لوجه الدلالة.

وهذا ما نبه عليه الشاطبي رحمته الله مبيناً أثر مجانبة التجرد في النظر إلى النص، بقوله: (وكذلك الأمر في كل مسألة فيها الهوى أولاً، ثم يطلب لها المخرج من كلام العلماء، أو من أدلة الشرع، وكلام العرب أبداً؛ لاتساعه وتصرفه، ويحتمل أنها كثيرة، لكن يعلم الراسخون المراد منه؛ من أوله، وآخره، وفحواه، أو بساط حاله، أو قرائنه، فمن لا يعتبره من أوله إلى آخره ويعتبر ما ابتنى عليه؛ زل في فهمه، وهو شأن من يأخذ الأدلة من أطراف العبارة الشرعية ولا ينظر بعضها ببعض، فيوشك أن يزل، وليس هذا من شأن الراسخين، وإنما هو من شأن من استعجل؛ طلباً للمخرج في دعواه)^(١).

وللمبتدعة جرأة على صرف دلالة الألفاظ الواردة في النصوص عن معانيها الظاهرة المرادة من إطلاقها، إلى معاني أخرى تخدم عقائدهم، ولا يتورعون عن اختلاق الأوجه العقلية واللغوية التي تخدم توجههم هذا، فهم لا يطلبون الدليل للاهتداء به، بل ينظرون في الدليل لإخضاعه لما تقرر عندهم أصلاً، ويتعسفون في صرف دلالته لما يخدم معتقدهم.

(١) الاعتصام: (١/٢٨٥).

(فهم يطلبون به أهواءهم لحصول الفتنة، فليس نظرهم إداً في الدليل نظرُ المستبصر حتى يكون هواه تحت حكمه، بل نظرٌ من حكم بالهوى ثم أتى بالدليل كالشاهد له)^(١).

(كثير منهم إنما ينظر من تفسير القرآن والحديث فيما يقوله موافقوه على المذهب، فيتأول تأويلاتهم، فالنصوص التي توافقهم يحتجون بها، والتي تخالفهم يتأولونها، وكثير منهم لم يكن عمدتهم في نفس الأمر إتباع نص أصلاً)^(٢).

فالمعيار الذي تفهم على ضوئه دلالة الألفاظ هو موافقتها لما تقرر عندهم فحسب، ولو عارض هذا الفهم الدلالة الصريحة للنص.

يقول ابن القيم: (وحقيقة الأمر أنَّ كل طائفة تتأول ما يخالف نحلته ومذهبها فالعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه والقواعد التي أصلتها، فما وافقها أقروه ولم يتأولوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه)^(٣).

والناظر في كتب المبتدعة التي تذكر شيئاً من الأدلة النقلية، لا يظهر له حفاوة ظاهرة بهذه الأدلة، ولا تُصدر في الاستدلال؛ وذلك لأن اعتمادهم في نفس الأمر على غير النصوص، وهم ينظرون إليها وقد تقرر عندهم ما يعتقدون بموجب نظرهم العقلي.

فهم إذا ذكروا نصاً يذكرونه إذا ظنوا أنه ينصر مذهبهم الذي يعتقدونه، فلا يتجردون في النظر إلى معناه الصحيح، ولا ينظرون في دلالة لمعنة المعنى الموافق أو المخالف لمذهبهم.

(والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأياً ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه،

(١) السابق: (٢٢٣/١).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٤٤٥/١٧).

(٣) الصواعق المرسلة: (٢٣٠/١).

وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا من أئمة المسلمين، لا في رأيهم ولا في تفسيرهم^(١).

وهذه الجادة التي سار عليها أهل البدع في عدم تجردهم في نظرهم لدلالة النصوص حاذر منها أهل السنة والجماعة وحذروا منها، فكانت (طريقتهم عكس هذه الطريقة من كل وجه، يجعلون كلام الله ورسوله هو الأصل الذي يُعتمد عليه، ويُرد ما يتنازع الناس فيه إليه، فما وافقه كان حقاً، وما خالفه كان باطلاً)^(٢).

فحيث كان نظرهم للأدلة نظر اهتداء واسترشاد، فقد نظروا إليها بتجرد طالب الحق، فجاء فهمهم لدلالة هذه الألفاظ الواردة في نصوص العقيدة متفقاً مع مراد الشارع منها، وموافقاً لما تفهمه العرب من الكلام العربي الذي تُخاطب به، وانظر بيان ذلك في دراسة النصوص التالية:



(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٣٥٨/١٣).

(٢) الصواعق المرسلّة: (٩٩١/٣).

الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسةً لجملة من النصوص تدل على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة بتجردهم في فهم معاني الألفاظ الواردة في نصوص الاعتقاد، وتبين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:

النص الأول

قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٥٣].

فقد تجرد أهل السنة والجماعة في فهمهم للمعنى الصحيح المراد من الآية، فحين نظر أهل السنة والجماعة في دلالة هذه الآية متجردين من أي مقررات مسبقة، ظهر لهم المعنى الجلي لدلالة هذه الآية على إمكان رؤية الله تعالى، لا على نقيض ذلك كما زعمه نفاة الرؤية، وبيان ذلك:

أن سبب نزول هذه الآية لما سأل اليهود رسول الله ﷺ أن يُنزل عليهم كتاباً من السماء، لكل فردٍ منهم يختصه بالإخبار فيه بأن محمداً ﷺ هو رسول الله، واختصاص كل أحدٍ بكتابٍ لا يقول أحدٌ: إنه ممتنع الوقوع أو مستحيلاً، ومع ذلك عابه الله تعالى عليهم، لا من جهة استحالاته، ولكن من جهة أنه صادر عن تكذيب ومكابرة، وهذا من جنس مسألة المشركين لرسول

الله ﷻ أن ينزل عليهم الملائكة، فعاب الله تعالى ذلك عليهم إذ صدر عن استكبار وجحود، لا عن استحالة وقوع وحدث.

فكذلك قولهم: ﴿أَرَأَىٰ اللَّهُ جَهَنَّمَ﴾، ليس في طلب رؤية الله تعالى استحالة في ذاتها، وإنما الذي عابه الله تعالى عليهم أنهم سألوا ذلك على وجه المكابرة والاستعلاء^(١).

ولكن هذا ما لم يفهمه المعتزلة فقد زعموا: أن الله تعالى وصفهم بالظلم، وعاقبهم بالأخذ بالصاعقة: لأنهم سألوا ما لا يمكن أن يقع، وهو رؤية الله تعالى.

وهذا قولٌ باطلٌ، تأبأها دلالة الآية، وسبب نزولها، فإن موجب سخط الله تعالى عليهم، ليس هو استحالة المسئول عنه أو امتناعه، بل موجب السخط والوعيد هو استكبارهم وجحودهم، ولهذا استكبر الله تعالى سؤلهم.

يقول أبو الحسن الأشعري راداً على هذا الزعم الباطل باستحالة رؤية الله ﷻ: (فلو قال قائل: قد استكبر الله تعالى سؤال السائلين له أن يرى بالأبصار، فقال: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهَنَّمَ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ فيقال لهم: إن بني إسرائيل سألوا رؤية الله ﷻ على طريق الإنكار لنبوة موسى ﷺ، وترك الإيمان به حتى يروا الله؛ لأنهم قالوا: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهَنَّمَ فَأَخَذَتْكُمُ الصَّعِقَةُ وَأَنْتُمْ تُنْظَرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥]، فلما سألوه الرؤية على طريق ترك الإيمان بموسى ﷺ حتى يريهم الله نفسه؛ استعظم الله سؤالهم من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليهم، كما استعظم سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتاباً من السماء من غير أن يكون

(١) انظر: جامع البيان، للطبري: (٦٤٠/٧)، وتفسير البغوي: (٣٠٦/٢)، وتفسير ابن كثير:

(٤٤٦/٢)، وتفسير السعدي: (٢١٣/١).

ذلك مستحيلاً؛ ولكن لأنهم أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتاباً^(١).

ولكن المعتزلة ما أوقعهم في هذا الوجه الضعيف من الاستدلال إلا أنهم لم يتجردوا في النظر إلى دلالة الآية، وإنما نظروا لدلالاتها على ضوء ما تقرر عندهم أصلاً من استحالة رؤية الله تعالى، فظنوا أن في هذه الآية ما يؤيد زعمهم.

فحيث تقرر عند المعتزلة ابتداءً استحالة وقوع **الرؤية** على الله تعالى، وأنه سبحانه يستحيل أن يُرى، حاولوا أن يجعلوا دلالة هذه الآية ناصرة لما تقرر عندهم، معرضين عن دلالة الآية، متطلبين فقط لما ظنوه أنه يؤيد مذهبهم فحسب.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي مستدلاً بهذه الآية على ما تقرر عنده أصلاً: (أخبر أنه عاقبهم بإنزال الصاعقة بهم لما قالوا ذلك - يقصد طلب **رؤية الله** تعالى - وإنزال العقوبة على الشيء يدل على أنه باطل؛ لأن الله ﷻ لا يعاقب على الحق، وإنما سأل قوم موسى ﷺ ذلك لكي يرد الجواب من قبله تعالى في أنه لا يُرى، حسب ما سمعوه من موسى ﷺ)^(٢).

فهو يستدل بهذه الآية على ما تقرر عند المعتزلة من استحالة **رؤية الله** تعالى، فيقرر أن عقاب الله تعالى لهم؛ لأنهم سألوا أمراً ممتنعاً أصلاً وهو رؤية الله تعالى؛ إذ الرؤية - عندهم - لا تقع إلا على جسم، وهذا يستحيل على الله تعالى.

(١) الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري: (٤٨/١).

(٢) متشابه القرآن: (٩٣/١)، وانظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٦٢، والمختصر في أصول الدين: (١٩١/١)، كلاهما للقاضي عبد الجبار.

وهذا ما يقرره الزمخشري أيضاً في استدلاله بهذه الآية على ما تقرر عندهم فيقول: (قوله: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ سبب سؤالهم الرؤية).

ولو طلبوا أمراً جائزاً لما سموا ظالمين ولما أخذتهم الصاعقة، كما سأل إبراهيم عليه السلام أن يريه إحياء الموتى فلم يسمه ظالماً، ولا رماه بالصاعقة، فتباً للمشبهة، ورمياً بالصواعق^(١).

والمعتزلة في استدلالهم بهذه الآية على نفي الرؤية، ليسوا يصدرن من هذه الدلالة لتقرير معتقدهم، بل ما يعتقدونه قد تقرر عندهم أصلاً، فإنهم لا يعتمدون في اعتقادهم على ما دلت عليه النصوص، بل هم معتقدون أصلاً لعقائد مبناها على دلالة العقل بزعمهم، وإنما يذكرون بعض النصوص التي يتوهمون أن فيها ما يؤيد معتقدهم.

واستدلّاهم بهذه الآية على نفي رؤية الله تعالى في الآخرة هو من هذا الباب، فلما تقرر عندهم أن الله تعالى لا يرى، ويستحيل أن يرى، ظنوا أن في هذه الآية ما ينصر قولهم.

وقد تبين بطلان ذلك، وأن الله تعالى لم يعب عليهم مجرد المسألة، وإنما عاب عليهم إخراجهم المسألة مخرج المعاندة والاستكبار.

ومع التسليم تنزلاً معهم أن الله تعالى سخط عليهم لمجرد سؤالهم الرؤية، فيقال له: إن هذه الرؤية التي سخط الله تعالى عليهم لأنهم سألوها كانت في الدنيا، أي أنهم طلبوا رؤية الله تعالى في الدنيا، والمعتزلة أرادوا مخالفة هذا السياق، والاستدلال به على امتناع رؤية الله تعالى في الآخرة، وهذا ما لم يرد في سياق الآية أصلاً.

ولذا أنكر الإمام الدارمي على المعتزلة تحريفهم لدلالة سياق الآية لتقرير معتقدهم، فقال: (وأما أغلو طتك التي غالطت بها جهال أصحابك في

(١) الكشف: (١/٥٨٥).

رؤية الله تعالى يوم القيامة، فقلت: ألا ترى أن قوم موسى حين قالوا: ﴿أَرَأَى اللَّهِ جَهْرَةً﴾، أخذتهم الصاعقة،... فادعيت أن الله أنكر عليهم ذلك وعابهم بسؤالهم الرؤية.

فيقال لهذا، المريسي: تقرأ كتاب الله وقلبك غافل عما يتلى عليك؟ ألا ترى أن أصحاب موسى سألوا موسى **رؤية الله** في الدنيا إلحافاً، فقالوا: ﴿لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]، ولم يقولوا: حتى نرى الله في الآخرة ولكن في الدنيا^(١).

وبهذا يظهر الفرق الجلي بين من نظر في دلالة الآية متجرباً طالباً للهداية بها، وبين من نظر إلى دلالتها مستحضراً مقرراته الاعتقادية السابقة، فحرّف دلالة الآية بما لا يمكن أن تدل عليه.

النص الثاني

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَبِّهًا مَّتَانِي﴾

[الزمر: ٢٣].

فحيث طلب أهل السنة والجماعة الهداية من دلالة هذه الآية، فقد كان فهمهم لها وفق معهود اللسان العربي الذي جاء به القرآن الكريم، فإن الله ﷻ ذكر في هذه الآية أنه ﴿نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾، وهو القرآن الكريم، وصفه الله تعالى بأنه مُنَزَّلٌ من عنده ﷻ، ويدل على أنه مُنَزَّلٌ من عنده تعالى، ما ذكره سبحانه في أول السورة نفسها - سورة الزمر - حيث صرح قبلها في أول السورة أن هذا الإنزال من عنده سبحانه صراحةً، فقال تعالى: ﴿تَنْزِيلَ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ ﴿٢٥﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ

(١) نقض الدارمي على المريسي: (٣٦٦/١).

مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿٢١﴾ [الرُّم: ٢] ، فنسب التنزيل إليه تعالى ، (ولم يخبر عن شيء أنه مُنَزَّلٌ من الله إلا كلامه)^(١).

فَيُفْهِمُ من ذلك أَنَّ القرآن الكريم كلامُ الله تعالى أنزله من عنده سبحانه على نبيه ﷺ ، فهذا هو المعنى الصحيح الظاهر من دلالة الآية.

وليس في شيء من هذه الدلالة أَنَّ كونه مُنَزَّلٌ من عنده ﷻ أَنَّ هذا يدل على أنه مخلوق.

إلا أن المعتزلة، لم تقبل هذه الدلالة الظاهرة، إذ جانبهم التجرد، وتطلبوا التأويل كيفما اتفق لخدم معتقدهم فحسب، فحرّفوا دلالة الآية من وجهين، لتدل -بزعمهم - على أن كلام الله تعالى مخلوق:

١ - الوجه الأول: الاستدلال بوصف القرآن بالحديث على أنه مخلوق؛ لأن الحديث هو المُحدث، والمُحدث مخلوق.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: (قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾ [الرُّم: ٢٣] يدل على أنه مُحدث؛ لأن الحديث هو المُحدث إذا تقارب وجوده، وتقول العرب فيما تقادم وجوده: قديم، فصلاً بينه وبين ما تقارب وجوده، فإذا وصفه الله تعالى بأنه حديث فيجب كونه محدثاً، ولهذا وصف الحديث الذي يتجارى فيه وبه بهذا الوصف؛ لأنه حادث في الوقت؛ ولهذا يصفون ما تقارب وجوده بأنه حديث، وما تقادم في السنة الماضية بأنه عتيق)^(٢).

٢ - الوجه الثاني: الاستدلال بكونه مُنَزَّلٌ على أنه مخلوق .

فيقول القاضي عبد الجبار في سياق كلامه السابق: (ووصفه تعالى للكتاب بأنه مُنَزَّلٌ يدل أيضاً على ما قلناه؛ لأنه إن كان قديماً فذلك يستحيل

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: (٢٩٧/١٢).

(٢) متشابه القرآن: (٥٩٣/٢).

فيه، فلا بُدَّ من أن يُراد به أنه منزل إما بنفسه أو بمحلّه، وكل ذلك يقتضي حدوثه^(١).

وهذا الطريقة في الاستدلال هي طريقة من تقررت في ذهنه المسألة أصلاً فوظف كل لفظ في النص للدلالة على ما تقرر عنده، بتكلف ظاهر.

وهذا الوجهان منتقضان لا تقوم بهما حجة للمعتزلة.

أما الوجه الأول: وهو الاستدلال بوصف القرآن بالحديث على أنه مخلوق، فهذا تحريف لمعنى اللفظ، ولا يُعرف في كلام العرب ولا في الكتاب والسنة التي جاءت بلسان عربي مبين وصفُ المخلوق بأنه محدث، وقد تقدم تفصيل ذلك والرد عليه^(٢).

وأما الوجه الثاني: وهو الاستدلال بأن كونه مُنزَّل يدلُّ على أنه مخلوق، فهذا لا يقول به من يتطلب الهداية من النص، إنما مثل هذا المنزع في الاستدلال يقول به من يبحث عن أي وجه للدلالة ليوافق معتقده فحسب، ولو كان منزعاً غريباً لا يستقيم مع لغةٍ ولا عقل.

وإلا فمن أين لهم أو لغيرهم: أنَّ وصفَ الشيء بالنزول يدل على أنه مخلوق؟

فالله تعالى يتصف بالنزول كما أخبر بذلك النبي ﷺ^(٣)، فهل يجترئ المعتزلة أن يصفوا الله تعالى بأنه مخلوق لمجرد أنه تعالى يتصف بالنزول؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

(١) متشابه القرآن: (٢/٥٩٤)، وانظر: أصول العدل والتوحيد، للقاسم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد: (١/١٠٩-١١٠).

(٢) في الضابط السابق: الالتزام بمقتضى اللسان العربي، في دراسة النص الثالث.

(٣) يقول النبي ﷺ: (إن الله يُمهل حتى إذا ذهب ثلث الليل الأول نزل إلى السماء الدنيا، ...)، الحديث، وسبق تخريجه.

فليس بين لفظ الخلق والنزول وجه ارتباط أبداً لا لغوي ولا عقلي،
فليس كل مخلوق بنزل، وليس كل ما ينزل مخلوقاً، ولكنها سطوة البدعة
جرتهم إلى هذا الإغراب في الاستدلال.

ولو كان الله تعالى خلق القرآن في غيره كما تزعمه المعتزلة لكان
الإنزال من عند ذلك الغير لا من عند الله تعالى، (فإخبار الله تعالى أنه منزل
من عنده يناقض أن يكون قد نزل من غير الله)^(١).

ولكن من نظر إلى الدليل وقد تقرر عنه ما يعتقده قبل نظره فيه، لم
يوفق إلى الاستدلال الصحيح، خلافاً لما عليه أهل السنة والجماعة من
النظر في الدليل نظراً المسترشد به، الطالب للهداية به.



النص الثالث

قوله تعالى: ﴿هَآأَنُتُمْ هَآؤِلَآءِ تُدْعَوْنَ لِتُنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
فَمِنْكُمْ مَّنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَّفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ
وَأَنتُمْ الْفُقَرَاءُ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾
[مَحَمَّد: ٣٨].

فتجرد أهل السنة والجماعة في فهمهم لدلالة قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ
الْغَنِيُّ﴾، الوارد في الآية.

فلا يفهم عربي متجرد عن رأي مُسبق - فضلاً عن من يقدر الله حق
قده - مِنْ قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمْ الْفُقَرَاءُ﴾، إلا أن الله تعالى يصف
نفسه **بالغنى** التام عن كل أحد، فالله تعالى يُخبر في هذه الآية أنه **غني** عن
من أنفق في سبيل الله تعالى وعمن بخل ولم ينفق، فيخبرهم أنه تعالى

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٢٩٧/١٢).

"الغني عنكم وعن أموالكم، وأنتم الفقراء إليه، وإلى ما عنده من الخير والرحمة" (١).

فقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ﴾ "أي: عن كل ما سواه، وكل شيء فقير إليه دائماً؛ ولهذا قال: ﴿وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ﴾ أي: بالذات إليه، فوصفه **بالغني** وصف لازماً له، ووصف الخلق بالفقر وصف لازماً لهم، لا ينفكون عنه" (٢).

وأما من نظر لدلالة الآية بناءً على معتقدٍ مُسبقٍ مُتقررٍ عنده، فإن غاية ما يبلغه من دلالتها هو نقيض المعنى الصحيح الذي قرره أهل السنة والجماعة.

فبدلاً من كون الآية دالة على تعظيم الله تعالى وإثبات **غناه** الذاتي المطلق، إذ بها عنده تدل على تعطيل صفات الله ﷻ، وسلبه نعوت كماله.

فيزعم: أنه تعالى سمى نفسه في هذه الآية **بالغني**، ومن صفات الغني أنه مستغن عن غيره، فكونه **غنياً** يدل على عدم احتياجه إلى ما يتصف به من علو أو غيره، وإلا لكان محتاجاً إلى هذا الوصف، وهذا يناقض غناه.

يقول الرازي: (قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ﴾، دلت هذه الآية على كونه تعالى **غنياً**، ولو كان جسماً لما كان غنياً؛ لأن كل جسم مركب، وكل مركب محتاج إلى كل واحد من أجزائه، وأيضاً لو وجب اختصاصه بالجهة؛ لكان محتاجاً إلى الجهة؛ وذلك يقدر في كونه غنياً على الإطلاق) (٣).

ومثل هذا الاستدلال يظهر فيه التكلف الظاهر، فلا أحد - سليم الفهم - يقول: إنَّ من مقتضيات الوصف **بالغني** أن يكون الغني بلا صفات

(١) تفسير زاد المسير، لابن الجوزي: (٤/١٢٢).

(٢) تفسير ابن كثير: (٧/٣٢٣).

(٣) تأسيس التقديس: ص ٢٩، وانظر: لباب الإشارات والتنبيهات للرازي: ص ١٤٥.

يتصف بها؛ لأنه باتصافه بهذه الصفات يكون محتاج لها فلا يكون غنياً.

فهذا الوجه من الاستدلال لا يقبله العقل السليم، مع ما فيه من مناقضة لمعتقد الأشاعرة أنفسهم؛ فإنهم يثبتون بعض الصفات فلماذا لم يكن محتاجاً ومفتقراً لها؟ فما يقال في الصفات التي ينفونها يقال في الصفات التي يثبتونها^(١).

ثم إن هذا الاستدلال قائم على مقررات سابقة عندهم، فإن الافتقار قائم عندهم على معنى التلازم، فهم في معظم استدلالاتهم ينفون صفات الباري سبحانه بدعوى ملازمتها لذاته، ويجعلون هذه الملازمة نوع من الاحتياج الذي يجب أن يُنفى عن الله ﷻ^(٢).

وهذا القول ظاهرُ البطلان، وفساده بين من جهة اللغة، والعقل، ودلالة السياق:

- **فأما من جهة اللغة:** فإن التسوية بين الاحتياج والتلازم لا يقبله اللسان العربي، ولم يقل أحدٌ من علماء اللغة أن التلازم داخلٌ في معنى الاحتياج أصلاً^(٣).

- **وأما عقلاً:** فإن العقلاء يعلمون أن التسوية بين التلازم والاحتجاج تسوية باطلة، فليس كل متلازمين مفتقرين إلى بعضهما.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (معلوم أن الشئيين المتلازمين في الوجود لا يجب أن يكون أحدهما مفتقراً إلى الآخر)^(٤).

(١) انظر: الرسالة التدمرية، لشيخ الإسلام ابن تيمية: ص ٣١ وما بعدها.

(٢) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية: ص ٣٩، وبيان تلبس الجهمية: (٢/ ١٣٣-١٣٧)، كلاهما لابن تيمية.

(٣) انظر: لسان العرب، لابن منظور: (٥/ ٦٠).

(٤) شرح الاصفهانية: ص ٣٩.

فالجسم يلزمه الظل في النهار، ولا يقول عاقل أنه يلزم من هذا أن يكون الجسم مفتقراً للظل، كما أن صفة الضعف ملازمة للإنسان، فهل يقول عاقل: إن الإنسان مفتقر للضعف؟

- **وأما دلالة السياق:** فإنها ترد وجه احتجاجهم هذا، فإن الله تعالى سمى نفسه **بالغني**، فقال: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ﴾ **والغنى** وصف ذاتي ثابت لله تعالى، يستلزم إثبات صفات الكمال، فالاتصاف **بالغنى** مستلزم لإثبات الصفات لا نفيها، كما تكلفه الأشاعرة.

فهذا التأويل الباطل الذي زعمه الأشاعرة - وغيرهم من المعطلة - في نفيهم لبعض صفات الله تعالى بحجة أن إثبات هذه الصفة يفضي إلى افتقار الله تعالى إليها، أدى بهم إلى الوقوع في لازم خطير يلزم من قولهم وهو: إنكار وجود الله تعالى^(١).

وذلك إن حقيقة الموصوف لا تحصل إلا بالاتصاف بصفات، فكما أن الصفة ليس لها وجود ولا حقيقة بدون الموصوف، فكذلك الموصوف ليس له حقيقة ولا وجود دون صفاته^(٢).

النص الرابع

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّدِينَ﴾ [الصافات: ٩٩].

حيث تجرد أهل السنة والجماعة في نظرهم لهذه النص وغيره، ففهموا معناه على المعنى المراد الصحيح المتفق مع معهود اللسان العربي، وما

(١) وهذا لازم لهم، وإن كانوا لا يقولون به قطعاً، وإنما يُذكر اللازم في معرض المحاجة، وقد ذكر هذا اللازم لهم شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية: (١٣٠/٢).

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية: (١٣٠/٢) وما بعدها.

أرادهُ المتكلمُ به، وسَلِمُوا مما وقع فيه الأشاعرةُ وغيرُهُم من الزعم: أن هذا النص دالٌّ على نفي علو الله تعالى!

فقد زعم الأشاعرة: أنه كما أنَّ هذا النص يفهمُ منه كلُّ أحدٍ أنه لا يمكن أن يكون إبراهيم عليه السلام قد أراد أنه سوف يصعدُ إلى الله تعالى في السماء، فعَلِمَ أنَّ ظاهره غير مراد، فكَذلك ما يَرُدُّ من آياتِ العلو نَعْلَمُ أنَّ ظاهرها غيرُ مراد كذلك^(١).

وهذا تكلفٌ ظاهرٌ من الأشاعرة في الاستدلال بالنص، جرَّهم له أنهم لم يأتوا النص من جهة طلب الهداية والاسترشاد، بل جاءوا له من جهة البحث عن ما يقرر معتقدهم المتقرر عندهم بنفي علو الله تعالى.

وإلا فإن هذا النص - كما فهمه أهل السنة والجماعة - ليس من نصوص الصفات أصلاً، ودلالته ظاهرة في إبطال دعوى الأشاعرة، وإثبات معناه المراد.

فإن هذه الآية وردت في هجرة إبراهيم عليه السلام من أرض قومه إلى الأرض المقدسة، وذلك بعد أن أنجاه الله تعالى من نارهم، وهذا ظاهرٌ سياق الآيات، يقول تعالى: ﴿فَارَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ﴾ سورة البقرة آية ٩٨ وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيِّدِينَ سورة البقرة آية ٩٩. [الصفات: ٩٨-٩٩].

فهذا هو الظاهر من دلالة الآية: أنَّ المراد من الذهاب إلى الله تعالى، هو: الهجرة إليه سبحانه، وهو الظاهر الذي يُفهمُ من دلالة سياق الآية؛ فإنَّ هذه الآيات سِقت في بيان تنجية الله تعالى لخليله إبراهيم عليه السلام، ثم هجرته عليه السلام من أرض قومه مهاجراً لله تعالى.

(١) انظر: ايضاح الدليل، لابن جماعة: ص ١٠٥-١٠٦، وتأسيس التقديس، للرازي: ص ١٨٣.

فليس ظاهر الآية أصلاً أنه ذهب إلى ذات الله تعالى، لكي يزعم زاعم أنه يحتاج إلى صرف هذا الظاهر غير المراد.

فظاهر الذهاب إلى الله تعالى في هذا السياق ليس المقصود منه الصعود إلى الخالق، فيحتاج ذلك إلى صرفٍ عن هذا الظاهر، وإنما أريد بيان حقيقة الهجرة ومقصدها، وكونها خالصة لوجه الله تعالى^(١)، فعبّر عنه بذلك.

والتعبير بالذهاب والخروج والهجرة وغيرها وتعديتها بحرف (إلى) يُفيد معنى: النية والمقصد، هو تعبير شرعي ثابت في عدة نصوص شرعية، منها قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل أمرٍ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله: فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه)^(٢).

فهذا ذكرٌ للهجرة إلى الله، وليس المقصودُ بها قطعاً الذهاب إلى ذات الله تعالى، إنما الهجرة نيةً وقصدًا لوجهه سبحانه.

فانظر إلى أثر الفهم الصحيح للنص كيف كان عند أهل السنة والجماعة يوم نظروا للنص نظراً المتجرد الطالب للهداية، وبين نظراً الأشاعرة الموظفين للنص لخدمة معتقدهم فقط، فلا ينظرون في النص إلا وقد استحضروا عقيدتهم في نفي العلو، فيقعون في هذا التحريف الظاهر.



(١) انظر: تفسير الطبري: (٧١/٢١)، وتفسير البغوي: (٤٦/٧)، وتفسير ابن كثير: (٢٢/٧).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في الصحيح: كتاب الإيمان، باب: ما جاء أن الأعمال بالنية، برقم: (٥٤)، ومسلم في الصحيح: كتاب الإمارة، باب: قوله ﷺ: إنما الأعمال بالنية، برقم (١٩٠٧).

النص الخامس

حديث معاوية بن الحكم رضي الله عنه، قال: كانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم، فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم، آسف كما يأسفون، لكنني صككتها صكةً، فأتيت رسول الله ﷺ فعظم ذلك عليّ، قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟ قال: (ائتني بها) فأتيته بها، فقال لها: (أين الله؟) قالت: في السماء، قال: (من أنا؟) قالت: أنت رسول الله، قال: (أعتقها، فإنها مؤمنة)^(١).

فقد تجرد أهل السنة والجماعة في فهمهم لمعنى هذا الحديث، ففهموا الدلالة الظاهرة من سؤال النبي ﷺ للجارية، وأنه إنما سألها عن الله تعالى، ولهذا أشارت إلى العلو، فأقرها النبي ﷺ على ذلك.

ولم يفهموا من ذلك ما فهمه غيرهم، من أن النبي ﷺ يسأل الجارية عن قدر الله تعالى ومنزله، وأن الجارية أشارت إلى السماء، لتبين أن قدر الله تعالى ومنزله عالية فأشارت إلى السماء.

فإن مثل هذا الفهم لا يقول به من تجرد في نظره لمعنى الحديث، وطلب فهمه على الوجه الذي ورد به، والمعنى الظاهر الذي دل عليه.

إلا إذا أتى لهذا النص على ضوء مقررات سابقة وأراد أن يطوع هذا النص لها، فإنه يفهم كما فهم الأشاعرة وغيرهم.

فقد فهم الأشاعرة هذا الحديث على ضوء ما تقرر عندهم سابقاً: من أن الله تعالى لا يجوز أن يوصف بكونه في مكان، أو جهة، فلا يوصف بعلو، ولا يُشار إليه، ولا يُسأل عنه بجهة (أين هو؟)^(٢)، فلما جاءوا لهذا

(١) أخرجه مسلم في الصحيح: كتاب المساجد، باب: تحريم الكلام في الصلاة: برقم (٥٣٧).

(٢) انظر: التمهيد، للباقلاني: ص ٢٦٤، ومشكل الحديث وبيانه، للباقلاني: (١/١٥٨)، وتحفة المريد، للبيجوري: ص ١٦٢.

الحديث بهذا الفهم المسبق، أشكل عليهم سؤال الرسول ﷺ للجارية: (أين الله)، فتأولوه على خلاف ظاهره الصحيح.

يقول ابن فورك: (ما رُوي في الخبر أَنَّ جاريةً عُرِضَتْ على رسول الله ﷺ ممن أُريدَ عتقها في الكفارة، فقال رسول الله ﷺ لها: أين الله؟ فأشارت إلى السماء، فقال رسول الله ﷺ: اعتقها فإنها مؤمنة).

اعلم أن الكلام في ذلك من وجهين

أحدهما: في تأويل قوله ﷺ: (أين الله؟)، مع استحالة كونه في مكان.

والثاني: قوله أنها مؤمنة من غير ظهورٍ عملٍ منها.

فأما الكلام فيما يتضمن قوله ﷺ: (أين الله؟) فإن ظاهر اللغة تدل من لفظ (أين) أنها موضوعة للسؤال عن المكان، ويُستخبر بها عن مكان المسؤول عنه...، غير أنهم قد استعملوها عن مكان المسؤول عنه في غير هذا المعنى توسعاً أيضاً، تشبيهاً بما وضع له، وذلك أنهم يقولون: عند استعلام منزلة المستعلم عند من يستعلمه: أين منزلة فلان منك؟

... يريدون الاستفهام عن الرتبة والمنزلة، وكذلك يقولون: لفلان عند فلان مكان ومنزلة، ومكان فلان في قلب فلان حسن، ويريدون بذلك المرتبة والدرجة في التقريب والتباعد، والإكرام والإهانة؛ فإذا كان ذلك مشهوراً في اللغة احتمل أن يقال: إن معنى قوله ﷺ: (أين الله؟) استعلام لمنزله وقدره عندها وفي قلبها^(١).

فهو يتأول سؤال الرسول ﷺ للجارية: (أين الله؟) على أنه استفسار عن القدر والمنزلة، كأنه يقول لها: أين منزلة الله تعالى في قلبك؟

(١) مشكل الحديث وبيانه: (١/١٥٨-١٥٩)، وانظر: الشامل، للجويني: ص ٣٢٨، وتأسيس التقديس، للرازي: ص ١٦٥.

وهذا المسلك الذي سلكه الأشاعرة لتأويل دلالة النص الظاهرة في إثبات علو الله تعالى، حملهم عليه نظرهم للحديث على ضوء مقرراتهم السابقة، فلما استحال عندهم أن يكون الله تعالى في جهة العلو، لم ينظروا إلى دلالة الحديث وفق مقتضيات ألفاظه، وما دلّ ذلك عليه من المعاني، بل نظروا له وفق ما تقرر عندهم أصلاً، ولذا تجد ابن فورك يصرح بذلك بقوله: (تأويل قوله ﷺ: أين الله؟ مع استحالة كونه في مكان)^(١).

فهو ينطلق في تأويل هذا الحديث من منطلق ما تقرر عنده أصلاً، ثم يتأول الحديث بما لا يمكن أن تدل عليه ألفاظه ولا سياقه.

فإن حمل الاستفسار بأين في هذا الحديث على أنه استفسار عن المنزلة والقدر - وإن كان له أصل في الاستعمال اللغوي - إلا أنه لا يجوز أن يُحمل السؤال في هذا الحديث عليه أبداً؛ لأنه لا بدّ من قرينة تدل أنه أُريد السؤال عن القدر والمنزلة، وليس في هذا الحديث أي قرينة تدل على ذلك، بل القرينة صريحة في إثبات إرادة السؤال عن الجهة، بدلالة أن الجارية فهمت ذلك وأشارت إلى العلو، فأقرها النبي ﷺ.

وأما ما ذكره ابن فورك من الأمثلة التي أراد بالاستشهاد بها تحريف دلالة الحديث ليوافقه، فإن سياق ألفاظها يختلف عن تركيب ألفاظ الحديث، فقوله: (عند استعلام منزلة المستعلم عند من يستعلمه: أين منزلة فلان منك؟ ... يريدون الاستفهام عن الرتبة والمنزلة)^(٢).

فإن مثل هذا المثال قد اقترن به ما يدل على إرادة السؤال عن المنزلة والقدر، فقوله: أين منزلة فلان منك؟ فيها قرينة لفظية ظاهرة، وهي قوله: (منزلة) الدالة صراحة على إرادة الاستفسار عن القدر والمنزلة.

(١) السابق: (١/١٥٨).

(٢) مشكل الحديث وبيانه: (١/١٥٨).

وأما سؤال النبي ﷺ للجارية في الحديث فإنه صريح بلا قرينة صارفة له عن ظاهره: بل السؤال صريح عن ذات الله تعالى، لا عن قدره ومنزله، فلم يقل لها: أين منزلة الله عندك؟ بل قال لها صراحة: أين الله؟

ومن مقتضيات الفصاحة أن يُراعى في الكلام حال المخاطب الذي يتجه له الكلام، والمخاطب هنا جارية ترعى الغنم، ولم يكن النبي ﷺ تحقق إسلامها بعد؛ لذا دعاها ليسألها، ومثلها لا يُخاطب إلا بصريح العبارة، وأوضح الإشارة، وحاشاه ﷺ أن يُعمي في الخطاب على الجارية - أو غيرها - فيسألها بمثل هذا التركيب اللفظي الصريح وهو يريد غيره من السؤال عن القدر أو المنزلة.

وإنما أغرب الأشاعرة فقالوا بمثل هذا التأويل لما انطلقوا في فهم ألفاظ النص من منطلق ما تقرر عندهم أصلاً^(١)، ولو التزموا ما التزمه أهل السنة والجماعة من فهم دلالة ألفاظه على ضوء معهود العرب في كلامها لما قالوا إلا بما قال به أهل السنة والجماعة.

النص السادس

قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُتَفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَفِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون: ١].

فقد فهم أهل السنة والجماعة دلالة هذا النص متجرين من جرّ النص إلى ما يخدم معتقدهم، بل نظروا للنص على ضوء ما أراده المتكلم به، وما احتواه النص من ألفاظ يفهمها العرب من كلامهم.

(١) تأول الأشاعرة هذا الحديث بعدة تأويلات مستغربة، ذكرت منها هنا ما يتعلق بهذا الضابط فحسب. (انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك: (١/١٥٨-١٦٢)).

ففهموا أَنَّ الله ﷻ قد أكذب المنافقين في دعواهم أنهم يشهدون للرسول ﷺ بالرسالة مع ما تبطنه قلوبهم من نقيض ذلك.

فالمنافقون قالوا قولاً ظاهره الحق، وخالفوه بباطنهم، فأكذب الله تعالى قولهم.

فهم قد تكلموا بما ظاهره الحق وأبطنوا التكذيب والكفر.

يقول ابن كثير: "يقول تعالى مخبراً عن المنافقين: إنهم إنما يتفوهون بالإسلام إذا جاءوا النبي ﷺ فأما في باطن الأمر فليسوا كذلك، بل على الضد من ذلك؛ ولهذا قال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ﷻ﴾ أي: إذا حضروا عندك، واجهوك بذلك، وأظهروا لك ذلك" (١).

فهذا فهم لا يسع من يفهم الكلام العربي إلا أن يقول به، بشرط أن يكون متجرباً في طلب المعنى الصحيح.

ولكن إذا غاب التجرد في طلب المعنى الحق، فإنك ترى تأويلات عجيبة، لا يقول بها من جانب الهوى وتجرد للحق.

ومن ذلك ما زعمه الأشاعرة من الاستدلال الغريب بهذه الآية على: أَنَّ كلامَ الله تعالى كلامٌ نفسيٌّ قديمٌ قائمٌ بالذات، فطوعوا دلالة ما ورد في الآية من ألفاظٍ لتقرير هذا القول المتقرر عندهم أصلاً.

وقد أقاموا استدلالهم هذا على أَنَّ الله تعالى كذب المنافقين في كلامهم، مع أن الكلام الذي أظهروه حق، فقالوا: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ ﷻ﴾؛ وهذا حق: أنه رسول الله، فعلم أَنَّ الله تعالى إنما كذبهم بكلام آخر، وهو الذي أخفوه في صدورهم، لا بكلامهم الذي أظهروه، وتكلموا به.

(١) تفسير ابن كثير: (٨/١٢٥)، وانظر: جامع البيان: (٢٣/٣٩٠)، وتفسير السعدي: ص ٨٤١.

فدَلَّ ذلك على أَنَّ الكلام يكون في الضمير ولا يظهر، ومع ذلك يصدَّق عليه أنه كلامٌ، ويوصف بالصدق والكذب.

يقول الباقلاني: (والدليل على صحة ذلك: قوله ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنْفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾). فأخبر سبحانه بكذبهم، ونحن نعلم وكل عاقل أنه ما كذب إقرار ألسنتهم، وإنما كَذَّب قلوبهم^(١).

فالباقلاني يُقيِّم استدلاله على ما تقرر عنده أصلاً من أَنَّ الكلام يكون في النفس، ثم يلوي دلالة النص لتوافق هذا المتقرر عنده، معرضاً عن دلالة النص، وسبب نزوله، وحال من عناهم الله تعالى بهذا النص.

واستدلّاهم هذا ساقطٌ مخالفٌ للمعنى الحقيقي للكذب في لغة العرب، ومخالفٌ لدلالة النص، وحالٍ من عناهم الله تعالى به.

فإنَّ الكذبَ في اللسانِ العربيَّ ضدَّ الصدق^(٢)، وهو يُطلقُ ويُرادُّ به الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه^(٣).

فهو إخبارٌ عن الشيء، والإخبارُ لا يكون إلا بإظهار الشيء، لا بإضماره، فمن أضر شيئاً ولم يبدِه لا يقال عنه كاذبٌ، ولو كان هذا المضمّر على خلاف الواقع.

ومن ذلك قول النبي ﷺ: (إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا وَسَوَسْتَ أَوْ حَدَّثَتْ بِهِ نَفْسَهَا مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَتَكَلَّمْ)^(٤).

(١) الانصاف، للباقلاني: ١٠٩، وانظر: لمع الأدلة، للجويني: ص ١٠٤.

(٢) انظر: تاج العروس: (٣٦٦/٢)، والتعريفات، للجرجاني: ص ١٨٣.

(٣) انظر: لسان العرب: (٧٠٤/١)، ومعجم مقاييس اللغة: (١٦٧/٥).

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري في الصحيح: كتاب الإيمان والنذور، باب إذا حنث ناسياً، برقم (٦٢٨٧)، ومسلم في الصحيح: كتاب الإيمان، باب: تجاوز الله عن حديث النفس، برقم (١٢٧).

قال الحافظ ابن حجر في بيان معنى هذا الحديث: (إنَّ الوجود الذهني لا أثر له، وإنما الاعتبار بالوجود القولي في القوليّات، والعملي في العمليّات)^(١).

(فالتكذيب متوجه لما زعموه ونطقوا به من الشهادة بألسنتهم)^(٢).

وبهذا يظهر أنه لا حُجة للأشاعرة في دعواهم بإثبات الكلام النفسي، وإنما أغربوا بمثل هذا الاستدلال بسبب ما تقرر عندهم من إثبات الكلام النفسي، فتلمسوا أي نص يظنون أن فيه دلالة لمذهبهم، فجاءوا بمثل هذه الاستدلالات الباطلة.



(١) فتح الباري: (١١/٥٦٠).

(٢) قلب الأدلة على الطوائف المضلة، لتميم القاضي: (٣/١٤٣٨).

الضابط الرابع عدم معارضة معاني الألفاظ الصحيحة بدعوى المعارض العقلي

لقد سلّم الله تعالى أهل السنّة والجماعة - بركة اعتصامهم بكتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ - من بليّة افْتِنَ بها كثيرٌ من أهل الكلام، وضلّوا بسببها ضلالاً عظيماً، حتى آل بهم الأمرُ إلى القول الصريح ببدعة شنيعة وهي: إمكان تعارض العقل والنقل، ثم يبنون على هذه المقالة الشنيعة نتائج باطلة، وقوانين زائفة، منها قانونهم الذي سمّوه (القانون الكلي) في دفع تعارض العقل والنقل.

والله ﷻ قد مدح العقل، وأثنى على أهله، ولكنه العقل الصحيح المستقيم، الذي لم تصبه لوثة الضلالات الباطلة، ولا المثالات الفاسدة، فهو العقل الذي لا يكذب، ولا يغلط في أحكامه^(١).

ومن خصائص هذا العقل الاستقامة في الإدراك، فلا يُفرق بين مجتمعات، ولا يجمع بين متفرقات، فيُدرك قبح الأشياء القبيحة، وحُسن الأشياء الحسنة، فهذا العقل هو الذي مُدح في القرآن وأثنى الله ﷻ على أهله.

وهو العقل البعيد عن التكلف والتعقيد في النظر في المدلولات لتقرير المسائل الشرعية، فإنّ مسائل الشرع إنما تتقرر بالنظر العقلي العادي الذي يتيسر للأميين ونحوهم، ممن لم يعرف الكلام ولا الفلسفة، (وهذا العقل

(١) انظر: الصواعق المرسلّة، لابن القيم: (٢/٤٩٨).

هو الذي اعتدت به الشرائع، وبنت عليه التكاليف، ودعت إليه، وحضت عليه.

وعلماء المعقول مصرحون بأنَّ الدليل العقلي كلما كان أقرب مدركاً، وأسهل تناولاً، وأظهر عند العقل؛ كان أجدر بأن يوثق به.

إذ (المطلوب شرعاً قد أعدَّ الله تعالى العقول العادية لإدراكه، وأعدَّ لها ما يسددها فيه من الفطرة، والآيات الظاهرة في الآفاق والظاهرة والأنفس، ثم أكمل ذلك بالشرع، فإذا انقاد العقل العادي للشرع، وامتلأ هداه، واستضاء بنوره، فقد أمن ما يخشى من قصوره)^(١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (واعلم أنَّ عامة مسائل أصول الدين الكبار، مثل الإقرار بوجود الخالق وبوحدانيته وعلمه وقدرته ومشيتته وعظمته، والإقرار بالثواب، وبرسالة محمد ﷺ وغير ذلك مما يُعلم بالعقل: قد دلَّ الشارع على أدلته العقلية، وهذه الأصول التي يسميها أهل الكلام العقليات، وهي ما تعلم بالعقل فإنها تعلم بالشرع... وما دلَّ الشارع عليه ينتظم جميع ما يُحتاج إلى علمه بالعقل، وجميع الأدلة والبراهين وأصول الدين ومسائل العقائد، بل قد تدبرْتُ عامة ما يذكره المتفلسفة والمتكلمة، والدلائل العقلية؛ فوجدت دلائل الكتاب والسنة تأتي بخلاصته الصافية عن الكدر، وتأتي بأشياء لم يهتدوا لها، وتحذف ما وقع منهم من الشبهات والأباطيل مع كثرتها واضطرابها)^(٢).

فتميز أهل السنة والجماعة في فهمهم لدلالة الألفاظ الواردة في نصوص الاعتقاد بعدم معارضتها بالدليل العقلي المزعوم، وهم مع ذلك يعملون النظر العقلي - قطعاً - في فهم دلالة النص، (فإن المسلم إنما يفهم

(١) القائد إلى تصحيح العقائد، لعبد الرحمن المعلمي: ص ٣٩.

(٢) مجموع الفتاوى: (٢٣٠/١٩-٢٣٣).

مراد الله تعالى من خلال فهم النص بعقله وإدراكه، فإن تعطل هذا الإدراك سقط التكليف، وهذا الفهم يتطلب معرفة اللفظ ودلالته، وكل ما يُحتاج إليه من أجل فهم مراد الله ﷻ ومراد رسوله ﷺ، وهذا لا يكون إلا بالعقل^(١).

فيقيمون نظرهم العقلي للنص وفق الأقيسة العقلية الشرعية، مستغنيين ومعرضين عن المناهج العقلية البدعية، المستقاة من الفلسفة اليونانية الأرسطية.

فلهم في الحجاج العقلي الوارد في كتاب الله تعالى غنية، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية معلقاً على هذه الآية: (أخبر سبحانه أن الكفار لا يأتونه بقياس عقلي لباطلهم، إلا جاء الله بالحق، وجاءه من البيان والدليل وضرب المثل بما هو أحسن تفسيراً وكشفاً وإيضاحاً للحق من قياسهم)^(٢).

يقول ابن القيم: (أمّا أن نُقعد قاعدة، ونقول: هذا هو الأصل، ثم نرد السنة لأجل مخالفة تلك القاعدة، فلعمر الله لهدم ألف قاعدة لم يُوصلها الله ورسوله أفرض علينا من رد حديث واحد)^(٣).

وهذا الأمر جعل أهل السنة والجماعة (يدورون مع النص حيث دار)^(٤)، فلا رأي لهم يخالف ما جاءت به النصوص.

يقول محمد بن نصر الخزاعي: (فمن دان بدين محمد ﷺ فليقبل ما أتاه على ما وافق رأيه وخالفه)^(٥).

(١) التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، لفهد بن صالح العجلان: ص ٢٣.

(٢) مجموع الفتاوى: (١٠٦/٤). (٣) إعلام الموقعين: (٣٥٠/٢).

(٤) انظر نص هذه العبارة للأمام الأوزاعي رواها عنه الالأكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة: (٦٤/١).

(٥) تعظيم قدر الصلاة: (٦٥٢/٢).

وأهل السنة والجماعة في التزامهم بهذا الضابط، إنما يقررون معاني الألفاظ الواردة في النصوص بحسب ما أراد المتكلم بالنص - وهو الله تعالى أو رسوله ﷺ - دون معارضة المعنى الظاهر المراد، بالمعارض العقلي المزعوم.

فليس في نصوص الشرع ما تحيله العقول السليمة، (فما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح أبداً)^(١).

وأما أهل البدع والضلال فهم أبعد الناس عن هذا المنهج الصحيح، وإن ادعوا أنهم يبنون معتقدهم على أصول عقلية صحيحة، فإن دعواهم في هذا باطلة.

فيزعمون أن المعتقد الحق لا يأخذ إلا من العقل المجرد، وأن النصوص الشرعية كتاباً وسنة لا تفيد يقيناً ولا معتقداً.

بل يصرحون أن ظواهر كثير من النصوص تعارض العقل، فيجب ردها أو تأويلها.

ويُعد المعتزلة أكثر الفرق ولوعاً بمعارضة نصوص الشرع بشبهات يسمونها معقولات، ويجعلون المرد إليها فيما يجوز على الله تعالى، وما يمتنع عليه، ويجعلون هذه المعقولات - بزعمهم - حاكمة على نصوص الشرع، فما كان من النصوص مقبولاً في العقل قبل، وما كان غير مقبول عقلاً رد أو أول.

فشبهة معارضة العقل للنقل أول من تولى كبرها من الفرق - المنتسبة للملة - هم المعتزلة، ولا يُعرف قبلهم طائفة أصلت هذه الشبهة كأصل

(١) درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام ابن تيمية: (١/١٤٧).

تُحاكم له وتجعله قانوناً حاكماً على النصوص قبل المعتزلة^(١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ومعلوم أنَّ عصر الصحابة وكبار التابعين لم يكن فيه من يعارضُ النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي، والمرجئة والقدرية حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص ويستدلون بها على قولهم، لا يدَّعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص)^(٢).

فلما جاء المعتزلة أصلوا هذا الأصل، وتأولوا كثيراً من النصوص بمجرد معارضتها - بزعمهم - للعقل، بل صرح أئمتهم بهذا الأصل وجعلوا المعول عليه فيما يُقبل ويُرد.

يقول أبو الحسين البصري المعتزلي: (أما التوحيد فالمرجع فيه إلى أدلة العقول، فمن أظهره وجب علينا إحسان الظن به، وأنه قد اعتقده من وجهه، ومن رام أن يعرف التوحيد أمكنه ذلك بالاستدلال بالأدلة العقلية، وليس طريقه الأخبار)^(٣).

ويقول القاضي عبد الجبار: (ما سبيله من الأخبار فإنه يجب أن ينظر فيه، فإن كان مما طريقه العمل، عُمل به إذا أُورِدَ بشرائطه، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر: فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد مُوجبه، لا لإمكانه بل للحجة العقلية، وإن لم يكن موافقاً لها، فإن الواجب أن يُردَّ، ويُحكم بأن النبي ﷺ لم يقله، وإن قاله فإنما قاله عن طريق الحكاية

(١) مما يؤكده كثير من الباحثين أن نشأة مقولة تقديم العقل على النقل إذا توهم التعارض كانت على يد المعتزلة، وبصورة أدق على يد أحد أشهر رجالتهم وهو: أبو الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ). (انظر: الملل والنحل للشهرستاني: ٦٠/١، ومذاهب الإسلاميين المعتزلة والأشاعرة للدكتور عبد الرحمن بدوي: ص ١٢٢، ومسالك أهل السنة فيما أشكل من نصوص العقيدة للدكتور عبد الرزاق معاش: ١٠١/١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل: (٢٤٤/٥).

(٣) المعتمد في أصول الفقه: (١٢٠/٢).

عن غيره، هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يُتأوّل^(١).

والمعتزلة في غلوهم هذا في تقديم دلالة العقل مطلقاً يخطئون من جهتين:

- **الأولى:** غلوهم في الأمر في ذاته، وظنهم أن دلالة النصوص ظنية مطلقاً، وأنه لا يحتف بالنص قرائن، يجزم الناظر فيها بقطعية دلالة النص.

- **الثانية:** ظنهم أن هذه الشبهات التي يتمسكون بها عقليات قطعية، وهي في حقيقتها شبهات لا يقبلها ولا يقر بها العقل الصحيح.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في ذلك - ولله الحمد - دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل^(٢)).

أما اليقين الذي ينص عليه المتكلمون كثيراً فيعنون به ما تقرر عندهم من العقائد، التي بنوا كثيراً منها على المقتضيات العقلية المزعومة، ولذا يوصف ما يخالفها - وإن كانت دلالة نصوص قطعية - بالاستحالة، والمخرج - عندهم - لدفع هذا المحال - بزعمهم - هو تأويل النص ليتفق مع معقولاتهم المتوهمة.

يقول الغزالي في تجلية واضحة لهذا المنهج: (أما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشتمل السمع

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاظمي عبد الجبار: ص ٧٧٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: (١/١٩٤).

على قاطع مخالف للمعقول، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل^(١).

وكذلك زعم القاضي أبو بكر بن العربي أن المرجع في الحكم على معاني النصوص، وفهم دلالاتها إنما مرجعه إلى المقتضى العقلي المتقرر عندهم قبل النظر في النص، فيقول: (مما جرى فيه توقف وغلط: أحاديث يُعارض ظاهرها المقتضى بالعقل، لا تتعلق بالباري ولا صفاته، ولكنها تتعلق بما أخبر عنه من المعاني، . . . فإذا جاء ما ينفي العقل ظاهره، فلا بدّ من تأويله؛ لأن حمله على ظاهره محال، فيكون غير مفهوم، والشرع لا يأتي به، فلا بدّ من تأويله)^(٢).

فابن العربي هنا يقلب أصل النظر الصحيح للدليل، فبدلاً من أن يقرر أنّ الأصل في الدليل أنه يدلّ على المراد إثباته، ويرشد إليه، يجعل الدليل في محل امتحان، هل اتفق مع المراد المتقرر فيؤخذ على ظاهره، أم عارضه (فلا بدّ من تأويله)^(٣).

وذلك مرده إلى تأخر مرتبة النظر للنص عند المبتدعة، كما بين ذلك الأمدي بقوله: (ولربما استند بعض الأصحاب هاهنا إلى السمعيات دون العقلية، والمحصل يعلم أن كل ما يُتمحل من ذلك فغير خارج عن قبيل الظنيات والتخمينات، وذلك لا مدخل له في اليقينية)^(٤).

فهذا الكلام الذي يذكره يدل على أنهم (جعلوا ما أحدثوه من الأصول التي نفوا بها صفات الرب جل جلاله، ونعوت كماله، ونفوا بها كلامه وتكليمه، وعلوه على عرشه، ورؤيته في الدار الآخرة: محكماً، وجعلوا النصوص الدالة على خلاف تلك القواعد والأصول متشابهة، يُقضى بتلك

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٢٧٢. (٢) العواصم من القواصم: ص ٢٣٠-٢٣١.

(٣) السابق: ص ٢٣١. (٤) غاية المرام في علم الكلام: ص ٩٠.

القواعد عليها وترد النصوص إليها^(١).

وإنما أطلت في ذكر منهج المبتدعة في تقديم المقررات العقلية المتوهمة على دلالة النصوص الظاهرة، ليظهر للمطلع مباينتهم صراحةً للمنهج الحق منهج أهل السنة والجماعة القائم على الاستدلال الصحيح بالنص، والجزم بعدم معارضة هذه النصوص الصحيحة للمقتضيات العقلية السليمة.

كما يظهر ذلك جلياً في الجانب التطبيقي التالي.



(١) الصواعق المرسلّة، لابن القيم: (٣/ ٩٩٠-٩٩١).

الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسةً لجملة من النصوص تدل على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة بعدم معارضتهم لمعاني الألفاظ الواردة في النصوص بدعوى المعارض العقلي، وتبين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:

النص الأول

قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَذَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩] .

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧] .

فقد فهم أهل السنة والجماعة من دلالة هاتين الآيتين: أَنَّ الله ﷻ يتكلم بكلام هو صفة له^(١)، وَأَنَّ كلامه تعالى لا ينتهي له ولا حد، حيث

(١) عقيدة أهل السنة والجماعة في كلام الله تعالى: أَنَّ كلام الله تعالى صفة له غير مخلوق، وَأَنَّ الله تعالى متصف بصفة الكلام أزلاً، يتكلم بما شاء إذا شاء، والقرآن الكريم كلامه تعالى المُنزل على نبيه ﷺ، غير مخلوق.

(انظر: الرد على الجهمية، للدارمي ص ١٥٥-١٩٧، والطحاوية بشرح ابن أبي العز ١٧٢/١-٢٠٦، وشرح أصول الاعتقاد، للآلكائي ٢/٢٤١-٣٩٩، ومجموع الفتاوى ١٢/١٧٣).

(دلت هذه الآيات على أن كلمات الله تعالى لا نفاد لها ﷻ علواً كبيراً)^(١).

فكان في هذه الدلالة الظاهرة كفاية لأهل السنة والجماعة في إثبات هذا المعنى، ولم يعارضوه بمعقول متوهم كما فعل غيرهم من المتكلمين.

قد زعم المتكلمون: أن مقتضى العقل يدل على: أن **كلام** الله تعالى معنى قديم، وليس كلاماً بحرف وصوت^(٢)؛ لأن كون كلامه تعالى بحروف لا يستقيم عقلاً مع إثبات أن كلماته تعالى لا نهاية لها، فإن الحروف متناهية، ولا يسوغ عقلاً أن ينتج غير متناهٍ عن متناه.

يقول الباقلاني: (الحروف متناهية معدودة، و**كلام** الله تعالى قديم لا مفتتح لوجوده ولا نهاية لدوامه كعلمه، وقدرته، ونحو ذلك من صفات ذاته.

وقد أكد تعالى ذلك بغاية التأكيد، وأن **كلامه** لا يدخله العد والحصر والحد، بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نَنْفِدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧]، فأخبر تعالى في هاتين الآيتين أنه لا نهاية **لكلامه**؛ إذ كل ماله نهاية له بداية، وإنما تُتصوَرُ النهاية في حق من يُتصوَرُ في حقه البداية، وبالجمله أن من خالف في هذا فلا أراه أهلاً للكلام معه؛ لأنه يُنكر ما قد عُلم ضرورةً، ويكابُر الحس، ويعاند الحق^(٣).

(١) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين الشنقيطي: (٢٥٢/٤).

(٢) لم يكن معروفاً عند السلف إطلاق لفظ: بحرف وصوت، لعدم الحاجة إليه، ولكن لما أظهر المبتدعة بدعة الكلام النفسي، احتاج أهل السنة إلى ذلك رداً عليهم، لبيان حقيقة الكلام المثبت لله تعالى.

وفي كتاب السنة لعبد الله ابن الإمام أحمد (١/٢٨٠) قال: (سألت أبي ﷺ عن قوم يقولون: لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت، فقال أبي: إن ربك تعالى تكلم بصوت، هذه الأحاديث نروها كما جاءت). (انظر: مجموع الفتاوى ٥٢٧/٦، والسنة لابن أبي زمين ص/٨٢-٨٧، وشرح الطحاوية ١/١٧٢، الرد على من أنكر الحرف والصوت ص ٥٨ وما بعدها).

(٣) الإنصاف: ص ١٥٤.

وهذا كلام من عارض دلالة المعنى الظاهر بمعارض عقلي متوهم، وإلا فإن دلالة العقل الصحيح - التي أعملها أهل السنة والجماعة - تقتضي إثبات دلالة ظاهر النص، وعدم معارضته بمثل هذه الدعاوى المتوهمة بدعوى المعارض العقلي.

فإنه لا يلزم من كون الحروف محصورة في عدد معين أن يكون ما يتركب منها محصوراً كذلك؛ فإن انقطاع الكلام إلى عدد معين، ووقوف المتكلم عند عدد كلمات لا يستطيع مجاوزتها، إنما مرده إلى عجز المتكلم أو ضعفه، (لا لكون الحروف محصورة، فهذه الأعداد تتألف من أرقام صحيحة محصورة (٢، ٣، ١٠٠، ٩) أما التركيب بين هذه الأرقام فلا نهاية له، والوقوف عند رقم معين إنما هو لعجز العاد، لا لكون الأعداد محصورة في عدد معين، وكذلك الشأن في الكلام، فالعجز والحصر إنما هو لضعف المتكلم، لا لكون الحروف محصورة في عدد معين، ولما كان الخالق سبحانه تام العلم والقدرة كانت كلماته لا حصر لها ولا نهاية)^(١).

فإن النظر العقلي الصحيح يقرُّ بأنَّ (كلام الله تعالى من جملة صفاته، وصفاته غير مخلوقة، ولا لها حد ولا منتهى، فأَيُّ سعة وعظمة تصورتها القلوب فإن الله تعالى فوق ذلك)^(٢).

فهذا هو النظر العقلي الصحيح في دلالة الآيتين، وما زعمه الأشاعرة أو غيرهم ليس من العقل الصحيح في شيء.



(١) استدلال المعطلة بالآيات القرآنية، لعبد الرحمن الخالدي: ص ٣٤٢.

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لعبد الرحمن السعدي: ص ٥٦٨.

النص الثاني

عن عبد الله بن أنيس رضي الله عنه قال: سمعتُ النبي صلى الله عليه وسلم يقول:
(يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من
قرب: أنا الملك أنا الديان)^(١).

فأهل السنة الجماعة لم ينازعوا الدلالة الظاهرة للنص، بدعوى
المعارض العقلي، بل أخذوا بدلالة اللفظ المعهودة عند العرب، الذين تكلم
النبي صلى الله عليه وسلم بلسانهم.

فالرسول صلى الله عليه وسلم يخبرُ أن الله تعالى ينادي **بصوت**، وأنَّ هذا **الصوت**
يُسمع، فثمة نداء، وثمة تصريح بأنَّ هذا النداء **بصوت**، وثمة سماع له،
فهذه عدة دلائل في النص تؤكد ما قرره أهل السنة الجماعة: بأنَّ الله تعالى
يتكلم **بصوت** يُسمعُ على ما يليق به سبحانه.

وأما المتكلمون فنازعوا هذه الدلالة الظاهرة للنص، وليس عندهم
مستند يردون به هذا المعنى الحق إلا دعوى المعارض العقلي، فلا يُتصور
- عندهم عقلاً - كلام بحرف **وصوت** إلا أن يكون صادراً من مخارج
ينزهون الله تعالى عنها بزعمهم.

قال أبو نصر السجزي: (وأما **الصوت** فقد زعموا أنه لا يخرج إلا من
هواء بين جرمين، قالوا: ولذلك لا يجوز وجوده من ذات الله تعالى،
والذي قالوه باطل من وجوه)^(٢)، ثم ساق وجوه بطلانه.

وهذه شبهة لمن ينفي أن يكون كلام الله تعالى بحرف **وصوت**
مسموع، فيزعم أنَّ ذلك لا يكون إلا من مخارج لهذا الصوت، فإذا جاز

(١) أخرجه البخاري معلقاً: (١٤١/٩)، وأحمد في المسند: برقم (١٦٠٤٢).

(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت: ص ٥٨.

إثبات الكلام المسموع لله تعالى جاز إثبات مخارج لهذا الكلام من فم ولسان، وغيرهما.

يقول البيهقي: (إن كان المتكلم ذا مخارج سَمِعَ كلامه ذا حروف وأصوات، وإن كان المتكلم غير ذي مخارج سَمِعَ كلامه غير ذي حروف وأصوات، والباري جل ثنائه ليس بذي مخارج، وكلامه ليس بحرف وصوت، فإذا فهمناه ثم تلوناه، تلوناه بحروف وأصوات)^(١).

وهذا قولٌ باطلٌ مخالفٌ لنصوص الكتاب والسنة مبناه على توهم مشابهة الله تعالى لخلقه، فإنه لا يُعقل نداءً من غير **صوت** يُسمع، فكيف وقد صرح الحديث بأن هذا النداء يسمعه من قُربٍ ومن بُعد.

ولذا ردَّ الإمام أحمد رحمته الله هذا المعارض العقلي الذي يزعمه المتكلمون بقوله: (وأما قولهم: إن الكلام لا يكون إلا من جوف وفم وشفتين ولسان، أليس الله قال للسموات والأرض: **﴿ثُمَّ اسْوَوْنَا إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُحَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾** [فُصِّلَتْ: ١١]، أتراها أنها قالت بجوف وفم وشفتين ولسان وأدوات؟

وقال: **﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾** [الأنبياء: ٧٩]، أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين؟

والجوارح إذ شهدت على الكافر فقالوا: **﴿وَقَالُوا لَجُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾** [فُصِّلَتْ: ٢١]، أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان؟

ولكن الله أنطقها كيف شاء، وكذلك الله تكلم كيف شاء، من غير أن يقول بجوف ولا فم ولا شفتين ولا لسان)^(٢).

(١) الأسماء والصفات، للبيهقي: ص ٢٧٣.

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية، للإمام أحمد: ص ٣٥.

ويقول الحافظ عبد الغني المقدسي: (وقول القائل بأن الحرف والصوت لا يكون إلا من مخارج باطل ومحال، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾، وكذلك قال تعالى إخباراً عن السماء والأرض أنهما ﴿قَالَتَا أَأَيْنَا طَائِعِينَ﴾، فحصل القول من غير مخارج ولا أدوات^(١).

وهذا الفهم السليم من أهل السنة والجماعة هو الإعمال الصحيح للمقتضى العقلي في فهم دلالة النص.

النص الثالث

قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

فقد فهم أهل السنة والجماعة من دلالة الآية: أن طاعة الرسول ﷺ لا تكون إلا بإذن الله تعالى، وكذلك معصية الرسول ﷺ ومخالفته لا تكون إلا بإذنه تعالى.

فإن الآية واردة في سياق محاجة المنافقين وتبكيتهم، حيث قال تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾ (٦٢) ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ (٦٣) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا﴾ (٦٤) [النساء: ٦٢-٦٤].

(١) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١٥٠.

يقول الإمام أبو جعفر الطبري: (يعني بذلك جل ثناؤه: لم نرسل يا محمد رسولاً إلا فرضت طاعته على من أرسلته إليه، يقول تعالى ذكره: فأنت يا محمد من الرسل الذين فرضت طاعتهم على من أرسلته إليه.

وإنما هذا من الله توبيخ للمحتكمين من المنافقين الذين كانوا يزعمون أنهم يؤمنون بما أنزل إلى النبي ﷺ فيما اختصموا فيه إلى الطاغوت، صدوداً عن رسول الله ﷺ، يقول لهم تعالى ذكره: ما أرسلت رسولاً إلا فرضت طاعته على من أرسلته إليه، فمحمد ﷺ من أولئك الرسل، فمن ترك طاعته والرضا بحكمه واحتكم إلى الطاغوت، فقد خالف أمري وضيع فرضي.

ثم أخبر جلّ ثناؤه أن من أطاع رُسله، فإنما يطيعهم **بإذنه**، يعني بتقديره ذلك، وقضائه السابق في علمه ومشئته^(١).

فانظر إلى هذا الفهم المتفق مع دلالة سياق الآية، ومع المقتضى العقلي الصحيح، من أنه لا يمكن أن يُطاع أحدٌ أو يُعصى إلا **بإذن** الله تعالى ومشئته.

ولكي يظهر أثر هذا الفهم الصحيح انظر إلى نقيضه عند المعتزلة، كيف زعموا أن المقتضى العقلي - المتهوم عندهم - يدل على نقيض ذلك. حيث زعموا أن الآية تدل على أن الله تعالى لا يمكن عقلاً أن يرسل رسولاً ثم يريد أن يُعصى ويُكذب.

وأقاموا زعمهم هذا على: أنه تعالى أراد من الناس المُرسَل إليهم الرسول ﷺ أن يطيعوه، حيث بين غايته من إرسال الرسول ﷺ، وهي أن يُطاع، وهذا المعنى يدل عليه العقل؛ فإنه سبحانه لا يجوز أن يكون أراد

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: (٧/١٩٨).

من إرسال النبي ﷺ منفعة الخلق، ثم يريد من بعضهم أن يكذبه، فهذا تناقض يُنزه الخالق عنه.

يقول القاضي عبد الجبار: (وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾، يدل على أنه أراد تعالى من المبعوث إليه طاعة الرسول ﷺ، من حيث بين أنه أرسله لكي يُطاع، وهذا كما دل الظاهر عليه يدل عليه العقل؛ لأنه تعالى لا يجوز أن يكون قصده بإرسال النبي منفعة الخلق، ويريد من بعضهم أن يعصيه ويكذبه ويستخف بحقه؛ لأن ذلك ينقض الغرض الذي ذكرناه بالبعثة^(١).

ومنشأ الخطأ في الاستدلال عند المعتزلة هو: عدم تفريقهم بين **إرادة الله تعالى الكونية القدرية وإرادته الشرعية الأمرية^(٢)**، فهذا الاعتراض العقلي من المعتزلة منقوض بمعرفة أن الله تعالى يرسل الرسول ﷺ ويريد سبحانه شريعاً وأمرأً أن يُطاع هذا الرسول، ولا يمنع ذلك أن يقضي سبحانه كوناً وقدراً أن يعصى هذا الرسول ويكذب، وهذا فيه كمال إرادته ﷻ وبالعكس حكمته وتدبيره.

فحيث توهم المعتزلة أن كل إرادة من الله تعالى لشيء تعني محبته لهذا الشيء، فقد استعظموا أن يكون الله تعالى أحبّ معصية الرسول، فرجعوا على أصل الإرادة فنقضوها.

ولو علموا أن إرادته تعالى لوقوع الشيء كوناً وقدراً لا تنافي بغيضه له وعدم محبته له شريعاً، لاتسعت عقولهم لإدراك أن الله تعالى أراد كوناً وقدراً أن يعصى الرسول، مع عدم محبته لتلك المعصية، ولا إرادتها شريعاً.



(١) متشابه القرآن: (١/١٩٢).

(٢) تقدم تفصيل الكلام حول الفرق بين الإرادة الكونية القدرية والإرادة الشرعية الأمرية.

النص الرابع

قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنْ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ [طه: ١١٣].

معنى الآية الذي فهمه أهل السنة والجماعة: أن الله تعالى يمتن على الناس بأن أنزل عليهم قرآنًا بلسان "عربي مبين فصيح، لا لبس فيه ولا عي" ^(١)؛ لأنه خاطب به ابتداءً قومًا لسانهم عربي، وصرف الله ﷻ لهم في هذا القرآن من أنواع الوعيد، بأن نوع الوعيد "أنواعاً كثيرة، تارة بذكر أسمائه الدالة على العدل والانتقام، وتارة بذكر المثالات التي أحلها بالأمم السابقة، وأمر أن تعتبر بها الأمم اللاحقة، وتارة بذكر آثار الذنوب، وما تكسبه من العيوب، وتارة بذكر أهوال القيامة، وما فيها من المزعجات والمقلقات، وتارة بذكر جهنم وما فيها من أنواع العقاب وأصناف العذاب، كل هذا رحمةً بالعباد، لعلهم يتقون الله، فيتركون من الشر والمعاصي ما يضرهم، أو ﴿يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾، فيعملون من الطاعات والخير ما ينفعهم.

فكونه عربياً، وكونه مُصَرَّفاً فيه من الوعيد، أكبر سبب، وأعظم داع للثقوى والعمل الصالح، فلو كان غير عربي، أو غير مُصَرَّف فيه، لم يكن له هذا الأثر ^(٢).

فهذا الفهم الصحيح هو فهم من نظر في الآية بدلالة ألفاظها الصريحة على المعنى المراد، ولم يعارضه بأي معارض عقلي متوهم.

فليس في الآية أي دلالة على مسألة عقدية أصلاً.

ولكن المعتزلة لم يقبلوا ذلك، وعارضوا دلالة الآية بجملة من

(١) تفسير ابن كثير: (٣١٩/٥).

(٢) تفسير الكريم الرحمن، للسعدي: ص ٣١٩، وانظر: تفسير الطبري: (٣٨١/١٨)، وتفسير البغوي: (٢٧٥/٣).

المقررات العقلية زعموا أنها تقطع بأن الآية دالة على أن (القرآن مخلوق)، ومن هذه المقررات العقلية التي وجَّهوا بها دلالة الآية:

١ - **أولاً:** أن الله تعالى وصف القرآن في هذه الآية بأنه عربي: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، ومعلوم أن العربية حدثت بعد زمن وليس من الأزل، فكيف يصح عقلاً أن يوصف القرآن بأنه عربي وليس ثمة عربية أصلاً: فدل ذلك على أنه حادث مخلوق بعد العربية لكي تصح نسبته إليها.

٢ - **ثانياً:** أنه تعالى قال واصفاً القرآن: ﴿وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ﴾ [طه: ١١٣]: وهذا يدل عقلاً على حدوثه؛ لأن التصريف لا يصح إلا في الأفعال الواقعة على وجه معين فيُصرفها الموقَّع لها كيف شاء^(١).

يقول القاضي عبد الجبار في تقرير هذا الوجه العقلي المزعوم من الدلالة: (وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾، يدل على أمور، منها: حدث القرآن؛ لأنه جعله عربياً، ولا يكون كذلك إلا وهو حادثٌ بعد تقرر العربية، ... وقوله: ﴿وَصَرَفْنَا فِيهِ﴾ يقتضي حدوثه؛ لأن التصريف لا يصح إلا في الأفعال الواقعة على بعض الوجوه، وهذا بمنزلة التصريف في الأمور التي تقتضي هذا المعنى)^(٢).

واستدلال المعتزلة هذا مبني على معارضة دلالة النص بمعارضات عقلية يظنونها براهين قاضية بتأويل النص.

إلا أنهم - ومع خطاءهم في هذا المنهج بمحاكمة النصوص إلى مجرد النظر العقلي فقط - ومع ذلك فإن استدلالهم العقلي خاطئ أيضاً.

فحين زعموا: أن كون القرآن عربياً فإن ذلك يدل على خلقه وحدثه بعد العربية.

(١) انظر: المختصر في أصول الدين ضمن رسائل العدل والتوحيد: (١/١٩٤).

(٢) متشابه القرآن: (١/٤٩٤).

فُجَاب عنه: بأنَّ هذا استدلال ساقط من أصله، لا يقبله العقل السليم، إذ إن كل من يؤمن بالله تعالى يعلم يقيناً إحاطة علمه تعالى من الأزل بكل ما هو كائن، وأنه تعالى عالمٌ من الأزل بكل لسانٍ ولغةٍ قبل وجود اللسانِ وأهله، وقبل وجود اللغة وأهلها، وليس لله تعالى حاجة في وجود اللغة؛ ليعلم صفتها وبنائها، فيتكلم بها كما شاء سبحانه على الوجه اللائق به تعالى، فهو يتكلم بما يشاء قبل أن يتكلم الناس بهذه اللغة.

فغاية ما عندهم أنَّ الناس لم يعلموا هذا اللسان العربي إلا بعد زمن، وليس أنه غيرُ معلوم لله تعالى من الأزل، فليس هناك حجةٌ لهم في أن كون القرآن عربياً يدل على أنه حادثٌ بعد العربية.

وأما معارضتهم العقلية الثانية لدلالة الآية، فزعمهم: أنَّ النظر العقلي يقتضي أن وصف القرآن بالتصريف في قوله: ﴿وَصَرَفْنَا فِيهِ﴾ يدل على الخلق.

فُجَاب عنه: بأن هذه معارضة من جهل معنى التصريف، فإن التصريف يأتي في اللغة بمعان منها: الرجوع، والتغير من وجه إلى آخر، والقلب، والتيسين^(١).

ويُستدل على تحديد أيِّ المعاني المراد بدلالة سياق الكلام، والناظر في سياق النص في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ يظهر له أنَّ المراد بالتصريف هنا هو: التبيين، حيث ذكر تعالى ما صرفه في هذا القرآن، أي: ما بيَّنه فيه، وهو الوعيد فقال: ﴿وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ﴾: أي بينا فيه ما يكون من الوعيد، لحكمة بالغة وهي: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾.

فهذا هو الفهم الصحيح لدلالة النص، ولا يحتمل هذا المعارضات العقلية التي يزعمها المعتزلة.

(١) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري (١٢/١٦١)، ولسان العرب، لابن منظور: (٩/١٨٦)،

والقاموس المحيط، للفيروزآبادي: ص ٨٢٧.

الضابط الخامس

اعتبار قصد المتكلم لفهم دلالة الألفاظ الواردة في النص

إنَّ من مقتضيات الفصاحة التامة، أن تكون الألفاظ التي يتكلم بها المتكلم وافية في الإفصاح عن قصده الذي يريد أن يُبين عنه، ولكون المتكلم بالنص الشرعي هو الخالق ﷻ، أو رسوله ﷺ، فلا مراء في أنَّ ما يَرُدُّ من الألفاظ في كتاب الله ﷻ، وفي سُنَّة رسوله ﷺ، هي الغاية في الإفصاح عن المعاني المقصودة، والدلالات المُرادَة.

يقول الشيخ محمد الخضر حسين في معرض حديثه عن بلاغة ألفاظ القرآن، وأنَّ الغاية منها هي إفهام المتلقي ما أراده المتكلم، فيقول: (وأما كون الدلالة على المعنى وافية، فبأن يؤدي اللفظ صور المعاني التي يقصد المتكلم البليغ إفادتها للمخاطبين على وجه أكمل، بحيث تكون العبارة بمفرداتها وأسلوبها كالمرآة الصافية، تعرض عليك ما أودعت من المعاني لا يفوت ذهنك منها شيء)^(١).

بل لا سبيل لفهم معاني الألفاظ على الوجه الصحيح، إلا باجتماع أمرين:

(أحدهما: أن هذا اللفظ اطرَد استعماله في عرف الخطاب في هذا المعنى.

الثاني: علمه بأنَّ المخاطب له أراد إفهامه ذلك المعنى، فإنَّ تخلف

(١) بلاغة القرآن، محمد الخضر حسين: ص ٨.

واحدٌ من الأمرين لم يحصل الفهم لمراد المتكلم^(١).

إذ إن قصد المتكلم يُعرف بطرق عدة منها:

١ - أولاً: أن يصرح بإرادة المعنى المطلوب بيانه.

٢ - الثاني: أن يستعمل اللفظ الذي له ظاهر، ولا يذكر قرينة تصرفه عن هذا المعنى.

٣ - الثالث: أن يُحفَّ الكلامُ بالقرائن الدالة على مراده^(٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية مبيناً أثر قصد المتكلم ومراده، وأن ذلك يُعدُّ قرينةً ظاهرةً لفهم دلالة الخطاب: (القرينة المتصلة باللفظ إذا كانت لَفْظِيَّةً بَيَّنَتْ معناه، وكان ظاهره ما دَلَّت عليه، فكَذَلِكَ القرينة المتصلة - وإن لم تكن لَفْظِيَّةً - فَالْحِسُّ، وَالظَاهِرُ، وَالْعَقْلُ الذي يُعْلَمُ به أَنَّ الْمُخَاطَبَ لم يُرَدِّ بِكَلَامِهِ ما يَخَالِفُهُ عندهم: قرينة متصلة؛ إذ لا يَطْنُ المُسْتَمِعُ بِالْمُخَاطَبِ أَنَّهُ أراد ذلك.

ومن المعلوم أَنَّ فَهْمَ الْخَطَابِ لا بُدَّ فِيهِ من عِلْمِ الْمُخَاطَبِ وَالْمُخَاطَبِ جَمِيعًا، فَكَمَا أَنَّ عِلْمَ الْمُخَاطَبِ الْمُسْتَمِعِ أَنَّ الْمُخَاطَبَ الْمُتَكَلِّمَ لا يُرِيدُ بَلْفِظِهِ إِلَّا مَفْهُومَهُ وَمَعْنَاهُ: يُوجِبُ أَنَّ لا يَحْمِلُهُ عَلَى غَيْرِهِ؛ فَكَذَلِكَ عِلْمُ الْمُخَاطَبِ الْمُتَكَلِّمِ أَنَّ الْمُخَاطَبَ الْمُسْتَمِعَ لا يَفْهَمُ أَنَّهُ أراد ما يَخَالِفُ حِسَّهُ وَعَقْلَهُ قَرِينَةً وَضَمِيمَةً يَضُمُّهَا إِلَى كَلَامِهِ^(٣).

إذ إن المقصود من الخطاب هو إفهام السامع مراد المتكلم، وبيان ما

(١) مختصر الصواعق المرسله، للموصلي: (٢/٧٢٥).

(٢) انظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز: ص ١٥٨، والصواعق المرسله، لابن القيم: (٢٠٢/١).

(٣) جواب الاعتراضات المصرية: ص ١٠٠، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٦)، وبيان تلبيس الجهمية (٦/٢٥١-٢٥٣).

قصد من المعاني، فإن معرفة مراد المتكلم من كلامه من أهم الأمور وأنفعها لفهم الخطاب، (فإذا فهم السامع مقصود المتكلم فقد فهم حقيقة كلامه)^(١).

(وأسعد الناس بالخطاب ما التقى فيه فهم السامع ومراد المتكلم، وهذا هو حقيقة الفقه الذي أثنى الله ورسوله به على أهله، وذم من فقدته فقال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [المنافقون: ٧]، وقال: ﴿فَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٧٨].

وقال في الثناء على أهله: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا آيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٩٨].

وقال النبي ﷺ: (من يُرد الله به خيراً يُفقهه في الدين)^(٢).

وقال لزياد بن ليبيد: (إن كنت لأعدك من فقهاء المدينة)^(٣) فالفقه فهم مقصود المتكلم من كلامه، وهذا الأمر زائد على مجرد فهم معاني الألفاظ.

فإذا كان المتكلم قد وفى البيان حقه، وقصد إفهام المخاطب، وإيضاح المعنى له، وإحضاره في ذهنه، فوافق من المخاطب معرفة بلغة المتكلم، وعرفه المطرد في خطابه، وعلم من كمال نصحه أنه لا يقصد بخطابه التعمية والإلغاز، لم يخف عليه معنى كلامه، ولم يقع في قلبه شك في معرفة مراده)^(٤).

قال ابن القيم: (والواجب طرد هذا الأصل في كلامٍ للمكلف يترتب

(١) مختصر الصواعق المرسلة: (٣١٣/٢).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في الصحيح: باب من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين، برقم (٧١)، ومسلم: كتاب الزكاة، باب: النهي عن المسألة، برقم (١٠٣٧).

(٣) رواه الترمذي في سننه: باب ماء جاء في ذهاب العلم، برقم (٢٦٥٣)، والحاكم في المستدرک (٣/٥٩٠)، وقال: حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: (٢٠١/١): رواه الطبراني في الكبير، وإسناده حسن.

(٤) مختصر الصواعق المرسلة: (٥٠١-٥٠٣/٢).

عليه أمرٌ شرعي، فإنَّ الكلامَ إنما يترتب عليه موجبهٌ لدلالته على قصد صاحبه، فإذا ظهر قصده لم يجز أن يعدل عنه إلى عموم كلامه وإطلاقه، فإنَّ ذلك غلط وتغليط، وجميع الأمم على اختلاف لغاتها تراعي مقاصد المتكلمين وإراداتهم وقرائن كلامهم، ولو سئل أحدهم عن جاريته وقيل له: إنها فاجرة، فقال: كلا، بل هي عفيفة حرة لم يشكوا أنه لم يرد عتقها ولا خطر بباله، فإلزامه بعتقها بمجرد ذلك خطأ.

واللفظ إنما يكون صريحاً إذا تجرد عن القرائن الصارفة له عن موضوعه عند الإطلاق، ولهذا لو وصلَّ قوله: (أنت طالق) بقوله: (من وثاق) لم يكن صريحاً، وكذا لو دُعِيَ إلى غداء فقال: والله لا أتغدى، لم يشك هو ولا عاقلٌ أنه لم يُرد ترك الغداء أبداً إلى آخر العمر، فإلزامه بما لم يرده قطعاً بناءً على إطلاق لفظٍ لم يُرد إطلاقه، وتعميم ما لم يُرد عمومه، إلزام بما لم يلزمه، ولا ألزمه الله ورسوله به^(١).

فإذا كان هذا في حق الآدميين فإنَّ معرفة مُراد الله تعالى ومراعاة القصد من خطابه أولى، فإنَّ أعظم ما يُحتاج إلى معرفته هو: مراد الله تعالى، ومراد رسوله ﷺ؛ لأنَّ على هذه المعرفة ينبنى الاعتقاد والعمل.

يقول ابن القيم: (لما كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم وكان مراده لا يعلم إلا بكلامه انقسم كلامه ثلاثة أقسام:

- **أحدها:** ما هو نص في مراده، لا يحتمل غيره.
- **الثاني:** ما هو ظاهر في مراده، وإن احتمل أن يُريدَ غيره.
- **الثالث:** ما ليس بنص ولا ظاهر في المراد، بل هو مُجملٌ يحتاج إلى البيان.

فالأول: يستحيل دخول التأويل فيه، وتحمله التأويل كذب ظاهر على

(١) أحكام أهل الذمة، لابن القيم: ص ٢١٩.

المتكلم، وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها، كنصوص آيات الصفات، والتوحيد، وأن الله سبحانه مُكَلِّمٌ مُتَكَلِّمٌ، . . . هذا القسم إن سُلِطَ التأويل عليه عادَ الشرع كله متأولاً؛ لأنه أظهرُ أقسام القرآن ثبوتاً، وأكثرها وروداً، ودلالة القرآن عليه متنوعة غاية التنوع، فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير^(١)، وعموم نصوص الصفات من هذا النوع الذي هو نصٌّ في مُراد المتكلم به.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (لا بُدَّ في تفسير القرآن والحديث من أن يُعرَفَ ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ، وكيف يفهم كلامه)^(٢). وهذه العناية من أهل السنة والجماعة بمعرفة مراد المتكلم من كلامه، لاسيما في نصوص الاعتقاد أورثهم السلامة من التأويل الخاطيء، الذي يصرف الكلام عن معناه الصحيح الذي أراده المتكلم به، كما يظهر ذلك جلياً في دراسة النصوص التالية.



(١) الصواعق المرسلّة، لابن القيم: (١/٣٨٢-٣٨٤).

(٢) مجموع الفتاوى: (٧/١١٦).

الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسةً لجملةٍ من النصوص تدلُّ على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة باعتبار قصد المتكلم لفهم دلالة الألفاظ الواردة في نصوص الاعتقاد، وتبيين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:

النص الأول

قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

[الشورى: ١١].

فإن أهل السنة والجماعة لما كان مُرادهم الوقوف على المعنى المراد من النص، وما قصد المُتكلم به بيانه، كان ذلك أوفقَ لهم في إصابة الحق، ومعرفة المعنى المراد منه.

فنظروا في دلالة قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فإذا الله ﷻ ذكرَ هذه الآية في (سياق رده على المشركين الذين اتخذوا من دونه أولياء يوالونهم من دونه)^(١)، فأراد سبحانه تنزيه ذاته عن هذا الشرك، بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فعلم أن قصد الله ﷻ من هذا التنزيه إبطال ما عليه أهل الشرك، من توهم مماثلة ألّهتهم لله تعالى في استحقاق العبادة.

(١) إغاثة اللهفان، لابن القيم: (٢/٣٢٩).

وسياق الآيات شاهدٌ بهذا القصد، فالله تعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (٦) وكذلك أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِنُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَنُنْذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ (٧) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (٨) أَوْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٩) وَمَا أَخْلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ (١٠) فَاطْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُكُمْ فِيهِ لِيَسَ كَمَثَلَهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١١) [الشورى: ٦-١١].

(فتأمل كيف ذكر هذا النفي تقريراً للتوحيد، وإبطالاً لما عليه أهل الشرك من تشبيه آلهتهم وأوليائهم به سبحانه، حتى عبدوهم معه، فحرف المحرفون هذا القصد الذي قصده الله تعالى بهذه الآية، وجعلوها حجة لهم في نفي صفات كماله) (١)

حتى قال الباقلاني: (متقدس عن الاختصاص بالجهات، والاتصاف بصفات المحدثات، وكذلك لا يوصفُ بالتحول والانتقال، ولا القيام، ولا القعود، لقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾) (٢).

فأين هذا التقرير - الذي يزعمه المتكلمون - مما قصده الله تعالى بهذه الآية.

ولهذا نص ابن القيم على اعتبار ملاحظة قصد المتكلم سبحانه من الآية، فقال: "قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ إنما قصد به نفي أن يكون معه شريك، أو معبود يستحق العبادة والتعظيم، كما

(٢) الانصاف، للباقلاني: ص ٤١.

(١) السابق بتصرف: (٢/ ٣٣٠).

يفعله المشبهون والمشركون، ولم يقصد به نفي صفات كماله، وعلوه على خلقه^(١).

فمن نظر في دلالة مُراد المتكلم منها؛ فهمها على وجهها الصحيح، خلافاً لكثير من المتكلمين الذين غفلوا عن مقصد هذه الآية، وألبسوها مقاصد أخرى، وزعموا أنها من الحجج البينة على أهل السنة، في بطلان إثباتهم لصفات الله تعالى.

ولذا فقد ردَّ على هذا الفهم الباطل لهذه الآية الإمام ابن خزيمة بقوله: (فأما احتجاج الجهمية على أهل السنة والآثار في هذا النحو بقوله: **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**، فَمَنْ الْقَائِلُ: إِنَّ لَخَالِقَنَا مِثْلًا أَوْ إِنَّ لَهُ شَيْهًا؟ وهذا من التمويه على الرعاع والسفل، ويموهون بمثل هذا على الجهال يوهمونهم أن من وصف الله بما وصف به نفسه في محكم تنزيله، أو على لسان نبيه، فقد شبه الخالق بالمخلوق، وكيف يكون يا ذوي الحجا خلقه مثله؟)^(٢).

فأهل السنة والجماعة هم أسعد الناس بدلالة هذه الآية، إذ فهموا مراد المتكلم بها، وأجروا معناها على ما قصده ﷻ منها.

النص الثاني

قوله تعالى: **﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾** [الأنعام: ١١].

فقد نظر أهل السنّة والجماعة إلى مُراد المتكلم بهذه الآية **﴿كَيْفَ﴾**؛ فظهر لهم المعنى الحق في فهم دلالة الآية.

(١) إغاثة اللهفان: (٢/٢٢٩).

(٢) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب: (١/٦٥).

وقبل أن أذكر فهم أهل السنة والجماعة لدلالة الآية، وأثر إعمال دلالة مراد المتكلم بها سبحانه في فهم معناها الصحيح، أذكر موجزاً لفهم غيرهم من المتكلمين لدلالاتها، وأثر إغفال قصد المتكلم في خطأهم في فهم دلالة الآية، ليظهر الفرق بين فهم أهل السنة والجماعة بإعمالهم لمراد المتكلم وبين غيرهم ممن أهمل النظر فيه.

فقد فهم المتكلمون - معتزلةً وأشاعرةً وغيرهم^(١) - من قوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾، فهموا أنَّ النظر المأمور به في الآية ﴿أَنْظِرُوا﴾ هو: النظر الذي يقررونه، ويوجبونه على كل مكلف، حيث لا يدخل في الإيمان من لم ينظر متأملاً بطريقة معينة اصطالحوا عليها، فيجب - عندهم - على المكلف ليوصف بالإيمان أن ينظر في هذه الحوادث من الأجسام وغيرها، ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها محدثة^(٢).

فلما كان النظر عندهم واجباً على المكلف، ووجدوا أنَّ الله ﷻ أمر بالنظر في قوله تعالى: ﴿أَنْظِرُوا﴾ [الأنعام: ١١]، زعموا أنَّ الله تعالى أراد من الأمر بالنظر هنا ما أوجبه هم على الناس من النظر في الأعراض وحدوث الأجسام؛ ليُستدل بهذا النظر على الخالق سبحانه^(٣).

فأين هذا الزعم الباطل مما أراده الله تعالى من ذكر الآية، فلو هُذوا إلى النظر في مراد المتكلم وقصده من إيراد كلامه لما وقعوا في هذا التحريف الباطل لدلالة النص.

(١) انظر: لاستدلال المعتزلة: المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد: (١/١٧١)، والأشاعرة: الإحكام للأمدى: (٢/٢٧٢)، والزيدية: ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، للحسن بن بدر الدين الزيدي: ص ٢٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار: ص ٣٣.

(٣) انظر لزعمهم هذا: التلخيص في أصول الفقه، للجويني: (٣/٤٣٣)، والإيضاح في أصول الدين، لابن الزغواني: ص ١٨١، والمحصل، للرازي: ص ١٣٤.

فإنه سبحانه تكلم بهذه الآية في سياق آيات تتكلم عن (كفر المشركين وعنادهم ومكابرتهم للحق ومباهتتهم ومنازعتهم)^(١).

فسياق الآيات المقصود به محاجة المشركين المعاندين، حيث ورد سياق الآيات في سباقه بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ﴾ (٧) وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ ﴿٨﴾ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ ﴿٩﴾ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿١٠﴾ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١١﴾﴾ [الأنعام: ٧-١١]، فالآيات في خطاب المشركين المعاندين، وليست في خطاب المسلمين حتى يُقال: إِنَّ فِيهَا أَمْرًا للمكلفين المسلمين بالنظر والاستدلال.

فالله سبحانه أمر الكافرين المكذبين المخاطبين بهذه الآية أن ينظروا (كيف أعقبهم تكذيبهم ذلك: الهلاك والعطب وخزي الدنيا وعارها، وما حلَّ بهم من سخط الله عليهم من البوار وخراب ديارٍ وعفو آثارٍ، فاعتبروا به، إن لم تنهكم حلومكم، ولم تزجركم حجج الله عليكم، عمَّا أنتم عليه مقيمون من التكذيب، فاحذروا مثل مصارعهم، واتقوا أن يحل بكم مثل ما حلَّ بهم)^(٢).

فمن نظر في دلالة هذه الآية على ضوء مراد الله تعالى من الأمر بالنظر فيها فهم المعنى المراد من لفظة (النظر) في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْظِرُوا﴾ وظهر له ما أراده ﷺ بها على الوجه الصحيح، لا على ما أراده المتكلمون وغيرهم.

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: (٢٤١/٣).

(٢) جامع البيان، للطبري: (٢٧٢/١١).

فالحمد لله الذي وفق أهل السنة والجماعة، لفهم كلام الله تعالى على مراد الله ﷻ.

النص الثالث

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

فإن الله تعالى ذكر في هذه الآية تعظيم ذاته العلية سبحانه، وذكر فيها اختصاصه بأسماء وأوصاف لا يشركه فيها غيره ﷻ، فالآية ذكرها الله تعالى في سياق التعظيم، والدلالة على عظيم شأنه سبحانه؛ ولهذا اختصت هذه الآية بأنها أعظم آية في كتاب الله تعالى، كما روى ذلك أبي بن كعب رضي الله عنه: أن النبي ﷺ سأله: (أي آية في كتاب الله أعظم؟) قال: الله ورسوله أعلم، فرددها مرارا، ثم قال أبي: آية الكرسي، قال: (ليهنك العلم أبا المنذر، والذي نفسي بيده إن لها لسانا وشفيعين تقدس الملك عند ساق العرش)^(١).

فهذا التعظيم الوارد في هذه الآية هو ظاهر المراد منها، وهو الذي فهمه أهل السنة والجماعة من الآية، وتواترت بذلك التفاسير عنهم.

ولكن على النقيض من ذلك جاء فهم بعض المعتزلة للمراد من هذه

(١) أخرجه مسلم في الصحيح: كتاب صلاة المسافرين، باب: فضل سورة الكهف وآية الكرسي، برقم: (٨١٠).

الآية، فلم يفهموا من دلالة الآية ما أَرادَه المتكلمُ بها سبحانه من تعظيم ذاته العلية، بل غاية ما فهموه من هذه الآية أنها تدل على: أن الله تعالى ليس بجسم حسب زعمهم.

يقول القاضي عبد الجبار: (وقوله ﷻ: ﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ وتنزيهه نفسه عن أن تأخذه السِنَةُ والنوم: يدلُّ على أنه ليس بجسم؛ لأن الحي إذا كان جسماً فلا بُدَّ من صحة ذلك - أي السِنَةُ والنوم - عليه.

فإن قيل: فأهل الجنة أجسام وقد روي أنهم لا ينامون.

قيل له: إنا لم نقل: إن الحي إذا كان جسماً يجب ذلك عليه، وإنما جوزناه عليه، وحكمنا بأن ما لا يجوز ذلك عليه يجب نفي كونه جسماً^(١).

وهذا قولٌ فاسدٌ باطلٌ، يحكم كلُّ من له أدنى اطلاع على دلالة النص، ومراد الله تعالى بفساده وبطلانه:

فأما فسادُه: فظاهرٌ من تكلف الاستدلال بما لا تحتمله الآية، ويقطع الناظرُ المنصفُ بأنه ليس مقصوداً للمتكلم بالآية سبحانه، أن يتكلم سبحانه بهذه الآية العظيمة على هذا الوجه من التعظيم، ثم يكون مقصوده منها نفي الجسمية، التي لم يرد أصلاً إثباتها ولا نفيها في آية واحدة من كتاب الله تعالى.

مع ما فيه من إخراج للآية عن مقصودها من تعظيم الله ﷻ، فإنَّ المقصود منها هو تعظيمه تعالى في نفوس عباده، بالإخبار بما هو أهلُّ له من صفات الكمال، وتنزيهه عن صفات النقص كالنوم والسِنَة.

وأما بطلانه: فيظهر بأن يقال لهم: من أين لكم أن الله تعالى إذا وصَفَ نفسه بأنه: ﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ أن ذلك يدل على نفي الجسمية

(١) متشابه القرآن: (١/١٣٠).

عن الله تعالى، فهذا النفي تحكم محض لم يدل عليه كتاب ولا سنة ولا عقل ولا لغة، حتى يُزعم أن كل من لا تأخذه سنة ولا نوم ليس بجسم.

فإن الله ﷻ وصف ملائكته بقوله: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْترُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٠]، فكونهم يسبحونه ليلاً ونهاراً لا يفترون دليل على عدم نومهم، فهل يُقال بأنهم ليسوا بأجسام أيضاً؟

ثم إن المعتزلة وغيرهم من المعطلة أقاموا نفهم لصفات الله تعالى على اسمي: ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ الواردين في هذه الآية وغيرها، وظنوا أن إطلاق تسمية الله تعالى لنفسه بهذين الاسمين موجب لنفي صفاته تعالى.

والأمر على نقيض قولهم: فإن هذين الاسمين عليهما (مدار الأسماء الحسنى كلها، وإليهما مرجع معانيها جميعاً، وهو اسم الحي القيوم.

فإن الحياة: مستلزمة لجميع صفات الكمال، ولا يتخلف عنها صفة منها إلا لضعف الحياة، فإذا كانت حياته تعالى أكمل حياة وأتمها استلزم إثباتها إثبات كل كمال يصاد نفي كمال الحياة.

وبهذا الطريق العقلي أثبت متكلمو أهل الإثبات له تعالى صفة السمع، والبصر، والعلم، والإرادة، والقدرة، والكلام، وسائر صفات الكمال.

وأما القيوم: فهو متضمن كمال غناه، وكمال قدرته، فإنه القائم بنفسه لا يحتاج إلى من يقيمه بوجه من الوجوه، وهذا من كمال غناه بنفسه عما سواه، وهو المقيم لغيره فلا قيام لغيره إلا بإقامته، وهذا من كمال قدرته وعزته، فانتظم هذان الاسمان صفات الكمال والغنى التام والقدرة التامة^(١).

فهذا هو الفهم الحقيقي لمعنى هذه الآية على ضوء مراعاة ما أراده المتكلم بها ﷻ من تعظيم ذاته العلية سبحانه.

(١) بدائع الفوائد، لابن القيم: (٢/ ١٨٤).

النص الرابع

قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٨].

ففي هذه الآية أخبر الله تعالى أن المشركين احتجوا بقدر الله تعالى في فيما وقعوا فيه من الشرك، وقالوا: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا﴾، فزعموا أن ذلك حجة لهم على إقامتهم على الشرك، وقالوا إن الله تعالى قادر على أن يحول بيننا وبين ما نحن عليه حتى لا نفعله، فلولا أنه رضي بما نحن عليه، وأراد منا، وأمرنا به، لحال بيننا وبين ذلك، فقال الله تعالى تكذبا لهم ﴿كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ من كفار الأمم الخالية، ﴿حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا﴾، عذابنا^(١).

فالمراد من الآية إبطال حجة المشركين في إشراكهم مع الله تعالى بعبادة غيره، وكذلك إشراكهم مع الله في شرعه، فهذا هو القصد من الآية، وهو جلي لا يغفل عنه إلا مبطل معرض عن هذا المقصد الظاهر.

وهو ما وقع فيه المعتزلة: حيث أغفلوا القصد الذي سيقته له هذه الآية، وحرّفوا دلالتها إلى مقصد آخر يقرر معتقدهم في نفي مشيئة الله تعالى العامة لكل شيء.

حيث زعموا أن الله تعالى قصّد من الآية: تكذيب المشركين في قولهم: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾ فكذبهم الله تعالى فيما نسبوه له من أن شركهم واقع بمشيئة الله تعالى، بحيث يكون المعنى أن شركهم وقع من غير إرادة من الله تعالى.

(١) تفسير البغوي: (٢٠١/٣).

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: (دَلَّ - أي الله تعالى - بهذه الآية على أنهم كذبوا في قولهم: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾، وأنهم ذاقوا بذلك العذاب، وأنهم قالوه: بغير علم، وأنهم اتبعوا فيه الظن، وأنهم بذلك متخرصون،... وذلك صريح في أنَّ ما ذكروه كَذِبٌ، ولا يكون قولهم: إِنَّ الشِّرْكَ قَدْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى كَذِبًا، إِلَّا وَالصَّدَقُ هُوَ: أَنَّهُ لَمْ يَشَأْهُ^(١).

وهذا تحريف من القاضي عبد الجبار لدلالة الآية، وتقول على قصد الله تعالى منها، بل جزم بمقصود الله تعالى على خلاف الحق، حيث قال: (دَلَّ بهذه الآية) أي أراد ﷻ بها ما زعمه: من أنه تعالى لم يشاء الكفر منهم.

وبنحو هذا التقرير يقول الزمخشري في تفسيره لهذه الآية فيزعم أنَّ: (قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ إخبار بما سوف يقولونه، فلما قالوه، قال: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾ يعنون بكفرهم وتمردهم: أن شركهم وشرك آبائهم، وتحريمهم ما أحلَّ الله، بمشيئة الله وإرادته، ولولا مشيئته لم يكن شيء من ذلك، كمذهب المجبرة بعينه ﴿كَذَلِكَ كَذَبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ أي: جاءوا بالكذب المطلق؛ لأنَّ الله ﷻ رَغِبَ في العقول وأنزل في الكتب ما دَلَّ على غناه وبراءته من مشيئة القبائح وإرادتها، والرُّسل أخبروا بذلك، فمن علَّق وجود القبائح من الكفر والمعاصي بمشيئة الله وإرادته فقد كذب التكذيب كله، وهو تكذيب الله وكتبه ورسله، ونبذ أدلة العقل والسمع وراء ظهره^(٢).

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد: (٢٤٦-٢٤٧)، وانظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٤٧٦، ومثابه القرآن كلاهما للقاضي عبد الجبار: (١/٢٦٧).

(٢) الكشف: (٧٦/٢).

وهذا الذي يُشنعُ به الزمخشري على من خالفه تحريفٌ لما دلت عليه الآية، ولما سيقّت له، فإنّ هذا القول يجعل الخصومة بين الرسول ﷺ والمشرّكين في القضاء والقدر، وأنّ المقصود من الآية محاجتهم في القدر، وليس الأمر كذلك، فإنّ مقصودَ النص جليٌّ في محاجتهم في استحقاق الله ﷻ للتشريع، واستحقاق العبادة وحده، وسياق الآيات قاطعٌ بإرادة ذلك.

يقول ابن المنير السكندري مستدرِكاً على الزمخشري احتجّاه بهذه الآية لتقرير مذهبه في القدر: (الرد عليهم إنّما كان لاعتقادهم أنّهم مسلوبون اختيارهم وقدرتهم، وأنّ إشراكهم إنّما صدر منهم على وجه الاضطرار، وزعموا أنّهم يقيمون الحجة على الله ورسوله بذلك، فردّ الله قولهم، وكذّبهم في دعواهم عدم الاختيار لأنفسهم... - ثم بيّن دلالة سياق الآية في رد قول المعتزلة - فقال: فإن أولها كما بينا يثبت للعبد اختياراً وقدرة على وجه يقطع حجته وعذره في المخالفة والعصيان، وآخرها يثبت نفوذ مشيئة الله تعالى للعبد، وأن جميع أفعاله على وفق المشيئة الإلهية)^(١).

فدلالة الآية صريحةٌ في إثباتِ القصدِ الصحيح من الآية، وتكذيبُ ما أدعاه المعتزلة من قصدِ الرد على من أثبت المشيئة العامة لله تعالى.

ولا أدلّ على ذلك مما ذكره الله تعالى في لحاق هذه الآية مما يثبت مشيئته تعالى فقال: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

فمن فهم الآية في ضوء مُراد المتكلم بها ومقصوده، أصاب المعنى الصحيح، ولم يأتي بمثل هذه التأويلات البعيدة.



(١) الانتصاف من الكشاف، عن المسائل الاعتزالية في الكشاف: (١/٤٥٣-٤٥٤).

النص الخامس

قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فإنَّ الله تعالى ذكر في هذه الآية امتنانه على عباده بخلق السماوات والأرض، وأراد بالسمااء السماء المعهودة المخلوقة، لا كما زعمه الأشاعرة بأن المراد بالسمااء هو جهة العلو، لينفوا استواء الله تعالى على عرشه كما يعتقدون، ولا يمكن أن يتصور هذا القصد من دلالة الآية أبداً.

فإنَّ ذِكْرَ السماء في الآية جاء القصد منه الامتنان من الله تعالى على عباده بما خلق لهم مما يستقيم به معاشهم، فقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤-٥٥].

فهذا القصد ظاهر في الامتنان بالخلق وتدبير الأمر، ليقر العبد بأن كل ذلك خلق الله، ولذا ختم الآية بقوله: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، ثم بين ما يجب على العباد ويلزمهم بإقرارهم بذلك؛ أن الواجب عليهم إخلاص الدعاء لله تعالى، فقال: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ إِنَّهُ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾.

ولكن الأشاعرة كما تقدم حرفوا هذا القصد الجلي للآية: زاعمين أن السماء المذكورة في الآية ليست هي السماء المخلوقة، بل المراد بالسمااء جهة العلو، وأرادوا من ذلك جعل الآية تدل على نفى استواء الله تعالى على عرشه.

وتوصلوا لذلك: بزعمهم أنَّ الله تعالى ذكرَ في هذه الآية أنه خلق السماء، والمقصود بالسماء هو جهةُ العلو، فإن السماء تُطلق ويُراد بها العلو، فكل ما كان عالياً على شيءٍ فهو سماءً له، فإذا قيل: إن الله تعالى فوق العرش فهو سبحانه سماءً للعرش، وقد تقدم أن السماء مخلوقة، فكيف يكون الخالق سبحانه مخلوق؟ لذا وجب أن يمتنع أن يكون تعالى فوق العرش.

يقول الرازي مقررًا هذا المعنى للآية: (وكل ما كان في جهة العلو فهو سماءً لما تحته، فلو كان الخالق فوق العرش لوجب أن يكون سماءً للعرش، فيلزم من ذلك أن يكون الخالق مخلوقاً لنفسه، فقله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ يدلُّ على ما ذكرناه، فثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بجهةٍ فوق: لكان سماء، ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه، وهذا مُحال فوجب أن لا يكون مختصاً بجهةٍ فوق^(١).

ولا شك أنَّ هذا استدلالٌ فيه تكلفٌ ظاهر، وإعراضٌ عن قصد المتكلم بالآية، وتحريفٌ لدلالاتها.

ومع ما في هذا الاستدلال من الطوام المخالفة لبدهة العقول السليمة، ولمقتضى اللسان العربي الذي نزل به القرآن، فمع كل ذلك إلا أنَّ أساسه الذي بُني عليه هذا الاستدلال من إنكار أن يكون المقصود بالسماءات هو السماءات المخلوقة، وأنَّ المقصودَ بها جهةُ العلو: هو قولٌ باطلٌ لا تقبله دلالة النص.

فإن إطلاق السماء على جهةِ العلو سائغٌ في لغة العرب، لكن ليس في مثل هذا السياق، فسياق الكلام يقضي بأن المراد بالسماء هنا هي: السماء المعهودة التي خلقها الله تعالى.

(١) تأسيس التقديس: ص ٣٢-٣٣ مختصراً، وانظر: التفسير الكبير، للرازي: (١٤-٩٤)،

وإيضاح الدليل، لابن جماعة: ص ١٥٠.

كيف يزعم بعد ذلك الرازي أن المقصود بذكر السماوات في هذه الآية ليس السماوات المخلوقة، بل مطلق العلو؟

مع أن الله ﷻ قابل في هذه الآية بين خلق السماوات وخلق الأرض، فقال: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾، وهذا فيه دلالة ظاهرة على أن المراد بالسماوات هنا: السماوات السبع التي خلقها الله تعالى، فالسماوات التي تقابل الأرض عند ذكر الخلق هي السماوات السبع، لا مطلق السماء التي يراد بها العلو.

وقد أقرّ الرازي نفسه في موضع آخر أن المراد بخلق السماوات هو خلق السماوات السبع المخلوقة لا جهة العلو كما يزعمه هنا، فقال عند قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: ١٢]. قال ناقلاً لقول مؤيداً له: (خلق سبع سماوات بعضها فوق بعض، مثل القبة، ومن الأرض مثلهن)^(١).

فهو هنا يتفق مع دلالة الآية؛ لأنها في غير الخصومة، أما إذا جاءت الآية في إثبات ما لا يُقر به، أو طمع أن يصرف دلالتها إلى ما يؤيد مذهبه؛ فإنه يُحرّف هذه الدلالة، ويُعرض عن مُراد المتكلم بها، إذا خالف ذلك ما أراد إثباته.



(١) التفسير الكبير، للرازي: (٣٦/٣٠).

النص السادس

قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُ مَا تَوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦].

فقد ذكر الله ﷻ هذه الآية في معرض تعظيم ذاته العلية سبحانه، وإحاطته علماً بكل شيء، فخلق الإنسان وعلم ما يُظهر وما يُخفي، (فلا يخفى عليه سرائره وضمائر قلبه)^(١)، فهو (يخبر تعالى عن قدرته على الإنسان بأنه خالقه، وعلمه محيط بجميع أموره، حتى إنه تعالى يعلم ما توسوس به نفوس بني آدم من الخير والشر)^(٢).

ولا يُتصور قصد من الآية غير هذا الظاهر، ولكن الأشاعرة أعرضوا عن القصد الذي سيقت من أجله الآية، وكان إعراضهم هذا لغرض أن يستدلوا بالآية على نفي علو الله تعالى واستوائه على عرشه، وكذلك بالآيات المثبتة لمعية الله تعالى، معرضين عن السياق الذي وردت فيه هذه الآيات، وعن الغرض الذي سيقت له، ومخالفين ذلك لما يقرر مذهبهم فحسب.

يقول الرازي: (إن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾ [الزَّحْرُف: ٨٤]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤] (الحديد:)، ينفي كونه مستقراً على العرش، وليس تأويل هذه الآيات لنفي تعارضها مع الآيات التي تمسكوا بها^(٣) على ظاهرها أولى من العكس)^(٤).

(١) تفسير الطبري: (٣٤١/٢٢)، بتصرف يسير.

(٢) تفسير ابن كثير: (٣٩٨/٧).

(٣) يريد أهل السنة والجماعة.

(٤) تأسيس التقديس: ص ١٧٨، وانظر: الإرشاد، للجويني: ص ١٥٠، وقواعد العقائد، للغزالي: ص ١٦٧.

وفي مثل هذا الاستدلال الذي يذكره الرازي إعراضٌ ظاهرٌ عن دلالة قصد المتكلم المبين للغرض الذي سيق النص من أجله، ولا يحملُ على مثل هذا الإعراض - غالباً - إلا الحرصُ على حشدِ النصوص لتأييدِ المعتقدِ فحسب، ولو أدى ذلك إلى مخالفة مُراد المتكلم من كلامه، وتحريف دلالة النص لتقرير المذهب فقط.

وإلا فإن دلالة الآيات التي ذكرها صريحة في إبطالِ كلامه، ورد دعواه.

فإنه احتج بقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ على أن قُرب الله تعالى من عبده يتعارض مع وصفه تعالى بالعلو والاستواء على العرش، وهذا إعراض ظاهر عن دلالة الآية، ولو أعمل دلالة النص لما خرج قُربه **عَلَيْهِ** في الآية عن أحد معنيين قال بهما أهل السنة والجماعة:

- **المعنى الأول:** أن القُرب المذكور في الآية هو قُربُ الملائكة، ونسبهُ الله تعالى إلى نفسه؛ لأن قُربهم من العبد بأمرِ الله تعالى لهم بالقُرب^(١).

- **المعنى الثاني:** أن القُرب المذكور في الآية هو قُرب الله تعالى من عبده بعلمه، فهو قُربُ العلم، وإليه ذهب أكثرُ المفسرين^(٢).

وكلا المعنيين قد دلت عليهما الآية، فإن الله **عَلَيْهِ** ذكر في الآية علمه **عَلَيْهِ**، كما ذكر قرب ملائكته من عبده.

فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَّمُ مَا تُوسِّسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (١٦) إِذْ يَنْفَلِقُ الْمَتْلَقَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ (١٧) مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ (١٨)﴾ [ق: ١٦-١٨].

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: (٢٣٦/٥).

(٢) انظر: تفسير الطبري: (٤٢١/٢٠)، وتفسير البغوي: (٣٥٨/٧)، وأضواء البيان: (٦٤٨/٧)، وتفسير السعدي: (١٧٠٠/٧).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (هو قُربُ ذواتِ الملائكة، وقُربُ علمِ الله منه، وهو رب الملائكة والروح، وهم لا يعملون شيئاً إلا بأمره)^(١).

وأما استدلال الرازي بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ على أن هذه المعية تقتضي نفي استوائه تعالى على عرشه، فهذا فهمٌ من جعل المعية في هذه الآية وغيرها معية ذاتية، وسياق الآية في سباقها ولحاقها قاضية ببطلان قوله.

فإن الله ﷻ ذكر في هذه الآية استوائه على عرشه، وذكر علمه تعالى قبل ذكر معيته وبعدها، مما يدلُّ على أنها معية علمه تعالى، فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الحديد: ٤].



(١) مجموع فتاوى ابن تيمية: (٢٣٦/٥).

الضابط السادس

مراعاة عادة المتكلم بالنص لفهم دلالات الألفاظ

وهذا الضابط يُعدُّ أصلاً مهماً في فهم دلالة نصوص الاعتقاد، فليس كل ما صحَّ أنه يعني معناً معيناً يصحُّ حملُ النصوص الشرعية عليه، فإنَّ لنصوص الكتاب والسنة عرفاً خاصاً، اقتضته طبيعة التشريع، من البيان والهداية والإرشاد.

فإنَّ النظر إلى معهود خطاب الشرع كتاباً وسنة، وما عُهد من حال المتكلم في أسلوب خطابه لإصابة المعنى الذي قصده، هو الأصل الذي يُعوَّل عليه كلُّ ناظرٍ في النصوص، طالبٍ لإدراك المعنى الذي قصده المتكلم بالنص.

يقول ابن القيم رحمته الله تعالى: (وينبغي أن يُتفطن هاهنا لأمر لا بدَّ منه، وهو: .. أن للقرآن عرفاً خاصاً، ومعانياً معهودة، لا يناسبه تفسيره غيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه، والمعهود من معانيه، فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلها وأفصحها، ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين، فكذلك معانيه أجل المعاني وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به، بل غيرها أعظم منها وأجل وأفخم، فلا يجوز حمله على المعاني القاصرة، فتدبر هذه القاعدة ولتكن منك على بال، فإنك تنتفع بها في معرفة ضعف كثير من أقوال المفسرين وزيفها، وتقطع أنها ليست مراد المتكلم تعالى بكلامه)^(١).

(١) بدائع الفوائد، لابن القيم: (٣/٥٣٨)، بتصرف يسير.

وهذا كله يؤكد أهمية النظر إلى حال المتكلم بالنص، ومعهوده في خطابه، وما يليق به، وما يتنزه عنه.

فإنه إذا عُرف المتكلم: فُهم من معنى كلامه ما لا يُفهم إذا لم يُعرف؛ لأنه بذلك يعرف عاداته في خطابه.

(واللفظ إنَّما يدل إذا عُرف لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عاداته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى؛ فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى، كانت تلك لغته.

ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ﷺ ومراده بها، عرف عاداته في خطابه، وتبيَّن له من مراده ما لا يتبين لغيره؛ ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذُكر لفظٌ من القرآن والحديث أن يذكر نظائر ذلك اللفظ؛ ماذا عنى بها الله ورسوله؟ فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث، وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده، وهي العادة المعروفة من كلامه^(١).

فإنَّ من الطُّرق التي يُستدل بها على عادة المتكلم: أن يُعرَف من عاداته باطراد كلامه في توارد استعماله معنى ألفه المتكلم، فإذا جاء موضع يخالفه رده السامع بما عهد من عرف المتكلم إلى عاداته المطردة، هذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء^(٢).

يقول ابن القيم: (التأويل إنما يكون لموضع جاء نادراً خارجاً عن نظائره منفرداً عنها، فيؤول حتى يُرد إلى نظائره، وتأويل هذا غير ممتنع؛ لأنه عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في موارد استعماله معنى ألفه المخاطب^(٣)).

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: (١١٥/٧).

(٢) انظر: الصواعق المرسله، لابن القيم: (٣٨٤/٣).

(٣) السابق: (٣٨٤/٣).

وقد أشار الله تعالى إلى وجوب النظر في حال المتكلم والاعتبار بأحواله ليفهم خطابه ويُستدل بحاله على صدقه، فقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ (٦٨) أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ ﴿٦٩﴾ أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمُ بِالْحَقِّ وَكَثُرُوا لِلْحَقِّ كَرِهُونَ ﴿٧٠﴾ [المؤمنون: ٦٨-٧٠].

(فدعاهم سبحانه إلى تدبر القول وتأمل حال القائل فإنَّ كون القول للشيء كذباً وزوراً يُعلم من نفس القول تارة، وتناقضه واضطرابه وظهور شواهد الكذب عليه، فالكذب باد على صفحاته، وباد على ظاهره وباطنه، ويُعرف من حال القائل تارة، فإن المعروف بالكذب والفجور والمكر والخداع لا تكون أقواله إلا مناسبة لأفعاله، ولا يتأتى منه من القول والفعل ما يتأتى من البار الصادق المبرأ من كل فاحشة وغدر وكذب وفجور، بل قلب هذا وقصده وقوله وعمله يشبه بعضه بعضاً، وقلب ذلك وقوله وعمله وقصده يشبه بعضه بعضاً، فدعاهم سبحانه إلى تدبر القول وتأمل سيرة القائل وأحواله، وحينئذ تتبين لهم حقيقة الأمر وأن ما جاء به في أعلى مراتب الصدق)^(١).

وأهل السنة والجماعة في تقريرهم لهذا الضابط في النظر في حال المتكلم بالنص الشرعي، والإقرار بكمال صدقه وبيانه، لا يقدمون عليه - وحالهم هذه - أي دليل يعارضه وينازعه؛ فإن الإنسان إذا علم (بالعقل أن هذا رسول الله، وعلم أنه أخبر بشيء، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه، وأن لا يقدم رأيه على قوله ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه)^(٢).

يقول ابن أبي العز: (والعقل يعلم أنَّ الرسولَ معصومٌ في خبره عن الله

(١) السابق: (٢/٤٦٩-٤٧٠).

(٢) درء التعارض: (١/١٤١).

تعالى لا يجوز عليه الخطأ فيجب عليه التسليم له والانقياد لأمره، وقد علمنا بالاضطرار من دين الإسلام أن الرجل لو قال للرسول: هذا القرآن الذي تلقيه علينا والحكمة التي جئتنا بها قد تضمن كل منهما أشياء كثيرة تناقض ما علمناه بعقولنا، ونحن إنما علمنا صدقك بعقولنا، فلو قبلنا جميع ما تقوله - مع أن عقولنا تناقض ذلك - لكان قدحاً في ما علمنا به صدقك، فنحن نعتقد موجب العقول الناقضة لما ظهر من كلامك، وكلامك نعرض عنه لا نتلقى منه هدياً ولا علماً؛ لم يكن مثل هذا الرجل مؤمناً بما جاء به الرسول، ولم يرض منه الرسول بهذا، بل يُعلم أن هذا لو ساغ لأمكن كل أحد أن يؤمن بشيء مما جاء به الرسول؛ إذ العقول متفاوتة، والشبهات كثيرة، والشياطين لا تزال تلقي الوسواس في النفوس، فيمكن كل أحد أن يقول مثل هذا في كل ما أخبر به الرسول وما أمر به^(١).

وهذه العناية من أهل السنة والجماعة بمراعاة عادة المتكلم في كلامه ظهر أثرها واضحاً في فهمهم لدلالة الألفاظ التي تكلم الله تعالى بها في كتابه الكريم.

وتُعد مراعاة عادة المتكلم في كلامه لفهم دلالة كلامه أمراً عاماً يكاد يُقرُّ به كلُّ متكلم باللسان العربي، سواء كان من أهل السنة والجماعة أو من غيرهم، ولكن الفرق أن أهل السنة والجماعة يُعملون هذا الضابط في فهم نصوص الاعتقاد وغيرها، بينما يُغفل أكثر أهل البدع هذا الضابط إذا كان في إجراءات مخالفة لمعتقدهم.

فإن المعتزلة لم يُغفلوا أهمية مراعاة حال المتكلم بالنص، وعادته في إنزال كلامه، بل قرروا هذا في كثير من كتبهم، وأكدوا عليه، وجعلوه أصلاً لفهم كلام المتكلم على الوجه الصحيح.

(١) شرح العقيدة الطحاوية: (١/٢٣٢).

فيُعَدُّ الجاحظ المعتزلي دلالة الحال أحد الدلالات الخمس الدالة على المعاني، فيقول: (أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال، التي تسمى نِصْبَةً.

والنِصْبَةُ: هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ... وهي التي تكشف عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التفسير^(١).

فالبيان عند الجاحظ إذاً هو: (اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصله، كائناً ما كان ذلك، ومن أي جنس كان ذلك الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو: الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام، وأوضح عن المعنى، فذاك البيان في ذلك الموضع)^(٢).

ومن ذلك قول ابن جني المعتزلي مبيناً أهمية مراعاة حال المتكلم بالنص، وأثر ذلك في فهم المعنى، فيقول: (الاعتقاد يخفى، فلا يُعرف إلا بالقول، أو بما يقوم مقام القول: من شاهد الحال)^(٣).

فهو يجعل شاهد الحال ومنه حال المتكلم قائم مقام الكلام في فهم الخطاب.

وحيث إنَّ النظر إلى حال المتكلم يصدق على عدة جوانب، أبرزها: معرفة قدر المتكلم وما يليق به، وما ينزه عنه، ومنها معرفة عاداته في كلامه، وطريقته في خطابه، إلا أن عدم مراعاة الجانب الأول - وهو معرفة قدر المتكلم وما يجوز عليه وما ينزه عنه - كان عند المعتزلة أظهر وأبرز في تأويلهم لنصوص الاعتقاد، ومع إغفاله لا يبقى للجانب الآخر معنى أصلاً إلا وفق ما يقرر عقائدهم فحسب.

(٢) السابق: (١/٧٦).

(١) البيان والتبيين: (١/٧٦).

(٣) الخصائص: (١/٢٠).

فإن معرفة قدر المتكلم بالنص ومكانته، من المكونات الرئيسة لمعرفة حاله، (فإنه يحتاج كل من يروم فهم النص الشرعي، واستقاء الأحكام والتكاليف منه، إلى أن يعرف مصدر النص - أي الجهة المصدرة للنص- ويُعد هذا مكوناً أساسياً من مكونات الخطاب...؛ فإنه يسهل عليه حينئذ إدراك أمرين أساسيين:

يتجسد أحدهما: في عصمة هذا الخطاب وقديسيته وتعالیه.

والثاني: في استحضار الصفات التي يتصف بها الملقي للخطاب.

وهذا يوفر للناظر توطین نفسه على أنه أمام نصٍّ موحى من عند الله، متمثل في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ومتمتع بخصائص ذاتية، تكسبه العصمة، والخلو على وجه الإطلاق من كل نقص وخلل^(١).

ولأنَّ نصوص الاعتقاد إنما هي نصوص الكتاب أو السنة، فإن المتكلم بها هو الله ﷻ في كتابه الكريم، أو رسوله ﷺ فيما يُخبر به مما أوحاه الله تعالى له، فلذلك يتعين على الناظر في هذه النصوص أن يعلم للمتكلم بها قدره، وأن يقف متأدباً مع ما يرد فيها من تقارير لمسائل الاعتقاد وغيرها، ولا يقول فيها إلا بما يتفق مع تنزيه الله تعالى عن كل نقص.

وهذا ما جانبه المعتزلة كثيراً في نصوص الاعتقاد، فلم يراعوا للمتكلم بالنص قدراً ولا حالاً، بل جعلوا التعظيم والتقدير لأصولهم المتقررة عندهم، وظهر في أقوالهم كثيراً الحط من قدر المتكلم بالنص الشرعي.

ومن ذلك ما يُنقل عن شيخهم الأول عمرو بن عبید أنه أورد عليه قوله ﷺ: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة...)

(١) السياق وفهم النص الشرعي - دراسة في الوظيفة الدلالة للدكتور مولدالي الحیان - بحث محكم ضمن أعمال لندوة العلمية لاعتبار أهمية السياق، المقامة في المغرب: ص ٥٦٩.

الحديث^(١)، فلما جاء هذا الحديث معارضاً لأصله في القدر قال: (لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبتّه، ولو سمعت زيد بن وهب هذا ما أجبتّه، ولو سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله يقول هذا لقلت له: ما على هذا أخذت ميثاقنا)^(٢).

وعلى جادته في إغفال قدر المتكلم بالنص الشرعي سار النظام المعتزلي فقال في حق الله تعالى: (إن الله ﷻ لا يُقَدِّرُ أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يُقَدِّرُ على أن يُنقص من نعيم أهل الجنة ذرة؛ لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده، ولا يُقَدِّرُ أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة، ولا على أن ينقص من عذابهم شيئاً، وزعم أيضاً أن الله تعالى لا يُقَدِّرُ على أن يُخرج أحداً من أهل الجنة عنها، ولا يُقَدِّرُ على أن يُلقى في النار من ليس من أهل النار، وقال لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على القائه فيها)^(٣).

وهذا سوء أدب من المعتزلة في حق الله تعالى، ولا عجب في ذلك فإن من أصولهم أنهم: يوجبون على الله تعالى ما يشاؤون، ويمنعون عنه ما يشاؤون، محض تحكم لمعقولاتهم المزعومة.

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في الصحيح: كتاب بدء الخلق، باب: ذكر الملائكة، برقم: (٣٢٠٨)، ومسلم في الصحيح: كتاب القدر، باب: كيفية خلق آدمي في بطن أمه، برقم: (٢٦٤٣).

(٢) أورد الخبير: الخطيب البغدادي في تاريخه: (١٢/١٧٢)، والذهبي في سير أعلام النبلاء: (١٠٤/٦).

وأراد بالميثاق: العهد الذي أخذه الله على الخلق جميعاً أن لا يشركوا به شيء، عن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة: أ رأيت لو كان لك ما على الأرض من شيء، أكنت مفتدياً به؟ فيقول: نعم. فيقال: قد أردت منك أهون من ذلك، قد أخذت عليك في ظهر آدم أن لا تشرك بي شيئاً، فأبيت). متفق عليه: البخاري: كتاب الرقاق: باب صفة الجنة والنار، برقم (٦١٨٩)، ومسلم: كتاب صفة القيامة: باب طلب الكافر الفداء، برقم (٧٢٦١).

(٣) الفرق بين الفرق، للبغدادي: (١/١١٥).

يقول القاضي عبد الجبار: (الثوابُ حقٌّ على الله تعالى للمطيع، فلو لم يفعله تعالى للحقه ذم؛ لوجوبه، فلا بُدَّ من أن يفعله، وإلا كان في حكم الظالم)^(١).

فإذا بلغ الأمر عندهم هذا القدر من الحط من شأن المتكلم بالنص الشرعي سبحانه، وكذلك الحط مما قاله الرسول ﷺ كما في قول عمرو بن عبيد المتقدم.

فلا غرو أن يحرفوا دلالة النصوص الواردة بحسب ما يقرر عقائدهم، لا بحسب ما أراده المتكلم بالنص، أو دلَّت عليه عادته في خطابه.

أما أهل السنة والجماعة - فكما تقدم - أنزلوا النصوص الشرعية منزلتها العليا، واحتفوا بدلالاتها، فعنها يصدر، وبها يهتدون، وما كان تعظيمهم لهذه النصوص إلا فرعٌ عن تعظيم المتكلم بها سبحانه، وتعظيم رسوله ﷺ، فعلموا للمتكلم بها قدره، وعلموا عادته في إجراء كلامه، ومعهود خطابه، فالتزموا به، ولم يحدوا عنه.

كما يظهر ذلك في الجانب التطبيقي التالي.



(١) المختصر في أصول الدين: ص ٣٧٢.

الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسة لجملة من النصوص تدل على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة بمراعاتهم لعادة المتكلم ومعهوده في كلامه، لفهم دلالات الألفاظ الواردة في النص، وتبين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بإهمالهم لهذا الضابط:



النص الأول

قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّئَنَّا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤].

وقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١].

وغيرها من النصوص التي ورد فيها لفظ **(لعل)**، حيث راعى أهل السنة والجماعة عادة المتكلم بالنص في خطابه **(ﷻ)** عند فهمهم لدلالة لفظة **(لعل)** الواردة في كلام الله تعالى

وحيث أن **(لعل)** تستعمل في اللغة للترجي، وهو: (ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله)^(١)، وليس مبناه على القطع واليقين، فكان (الرجاء لا يخرج أبداً عن معنى الشك)^(٢).

(١) شرح الرضي: (٢/ ١٢٣٤).

(٢) الأضداد، لابن الأنباري: ص ١٧.

(فلما كانت **(لعل)** بهذه المثابة من التوقع ومفادة الشك، وكون ذلك قائماً بالمتكلم صادراً عنه، أجمع المعربون والمفسرون على وجوب صرفها عن هذا المعنى غير اللائق بالله تعالى، مما يجب أن ينزه عنه المولى ﷻ فيما ورد من القرآن مُعَقَّباً به على خبر أو تشريع، بأمر أو نهى منه تعالى، مما كثر ذكره في القرآن الكريم)^(١).

ولهذا ذهب جمهور اللغويين والمفسرين^(٢) - مراعاة لحال المتكلم - إلى أن **(لعل)** إذا وردت في كلام الله تعالى فإنها: للتعليل، وليس للترجي.

يقول ابن القيم: (وهي - أي **(لعل)** - في كلام الله تعالى للتعليل مجردة عن معنى الترجي، فإنها إنما يقارنها الترجي إذا كانت من المخلوق، وأما في حق من لا يصح عليه الترجي فهي للتعليل المحض)^(٣).

وهذا مبناه على مراعاة حال المتكلم بالنص، ومعرفة معهوده في الخطاب.

ولهذا كان أهل السنة والجماعة من أعلم الناس بحال المتكلم بالنص الشرعي كتاباً وسنة، فكانوا ينظرون إلى معهود المتكلم في كلامه، وما أراد بكلامه، وما عاداته في قصد المعاني التي يريد بها، وينظرون في سياق الكلام، ويردون أوله إلى آخره، ويجمعون النضير إلى نضيره: فيظهر لهم المعنى الحق الذي لا مرية فيه.

يقول ابن جرير الطبري حاكياً أحد الوجهين في الآية: (معنى **لعل** هنا (كي)، ووجهوا معنى الكلام إلى: ﴿أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾، فادعوا

(١) الأثر العقدي لتعدد التوجيه الإعرابي: (٤٤١/١).

(٢) انظر: جامع البيان، للطبري: (١٨٥/١)، وزاد المسير، لابن الجوزي: ص ٤٨، والبرهان في علوم القرآن: (٣٤٩/٤)، وتفسير التحرير والتنوير: (٢٣٤/١)، والصحابي: ص ٢٦٧، ومجموع فتاوى ابن تيمية: (٨١/٨)، وشفاء العليل، لابن القيم: (٥٥٠/٢).

(٣) شفاء العليل: (٥٥٠/٢).

وعضاه ليتذكر ويخشى، كما يقول القائل: اعمل عملك لعلك تأخذ أجرك، بمعنى: لتأخذ أجرك^(١).

فهذا الفهم مبني على مراعاة عادة المتكلم بالنص في معهود خطابه، ومعرفة حاله، فكان هذا الفهم الصحيح من أهل السنة والجماعة لدلالة النص.

خلافًا لكثير من المعتزلة، الذين لم يُراعوا ذلك عند فهمهم للأسلوب الذي وردت فيه لفظة (لعل)، رغم أنها وردت في القرآن الكريم في أكثر من مئة موضع^(٢)، مما يقطع الناظر في دلالاتها بوجود عادة مضطردة يُفهم بها دلالة الأسلوب الواردة به.

فنفي المعتزلة دلالتها على التعليل، وزعموا حملها على معنى آخر، لا يستقيم مع كثير من سياقات النصوص الواردة فيها، حيث زعموا أنها تدل على (الإرادة).

وما حَمَلَهُمْ على ذلك إلا لتتوافق مع أصل (العدل) عندهم، فإنه لا يجوز أن يريد الله تعالى من العبد إلا الأصلح، فيحملون قوله تعالى: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، على أنها إخبار بإرادته تعالى للتقوى، بحيث يكون المعنى: اعبدوا ربكم فإنه يريد منكم أن تتقوه^(٣).

يقول الزركشي: (كل ما جاء في القرآن العظيم من نحو قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، أو ﴿تَتَّقُونَ﴾، أو ﴿تَشْكُرُونَ﴾ فالمعتزلة يفسرونه بالإرادة؛ لأن عندهم أنه تعالى لا يريد إلا الخير^(٤).

(١) جامع البيان عن تأويل القرآن: (٣١٤/١٨)، والوجه الآخر: أن الترجي راجع للمخلوقين،

نسبه الزركشي لسبويه والخليل، ورجحه. (البرهان: ٥١/٤).

(٢) التعليل في القرآن الكريم، للدكتور محمد سالم: ص ١٩١.

(٣) انظر: قضايا اللغة في كتب التفسير: ص ٣٢٢.

(٤) البرهان: (٢١٧/٢).

فينفي الزمخشري نافياً قاطعاً أن تكون (لعل) للتعليل فيقول: (قال من قال: إنَّ (لعل) بمعنى (كي)، و(لعل) لا تكون بمعنى (كي))^(١).

وينقل الرازي عن الجبائي المعتزلي هذا المعنى فيقول: (احتج الجبائي بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ بُضْرَعُونَ﴾ [الأنعام: ٤٢]، فقال: هذا يدل على أنه تعالى إنما أرسل الرسل إليهم، وإنما سلط البأساء والضراء عليهم: لإرادة أن يتضرعوا ويؤمنوا، وذلك يدل على أنه أراد الإيمان والطاعة من الكل)^(٢).

ويقول القاضي عبد الجبار: (وقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾: يدل على أنه أراد من جميعهم التقوى)^(٣).

ويقول في موضع آخر: (وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ يدل على أنه أراد من جميع المكلفين أن يعقلوا عن الله تعالى، ويفهموا أوامره، وذلك يُبطل قول الجبرية في أنه تعالى أراد من بعضهم أن يكفروا ويجهلوا)^(٤).

فتأويلات المعتزلة كلها دائرة على أن (لعل) في القرآن بمعنى الإرادة، كما ذكر ذلك عنهم الزركشي^(٥)، وكما هي في جُل تفاسيرهم^(٦).

وهذا الفهم منشأه من إغفال مراعاة حال المتكلم ومعهوده في استعمال خطابه لبيان المعاني التي أرادها، فإن (لعل) في القرآن وردت في أكثر من مئة موضع كما تقدم^(٧)، مما يجعل الناظر في سياقاتها الواردة فيها يعلم مراد الله تعالى من ذكرها.

ولهذا قال حبرُ القرآن ابن عباس رضي الله عنهما في قرينة (لعل) في المعنى وهي (عسى): (كل (عسى) في القرآن فهي واجبة)^(٨).

(١) الكشاف: (٩٢/١). (٢) التفسير الكبير: (١٨٥/١٢).

(٣) متشابه القرآن: ص ٩٥. (٤) السابق: ص ٣٩٠.

(٥) البرهان: (٢١٧/٢)، وتقدم كلامه.

(٦) انظر: تنزيه القرآن، للقاضي عبد الجبار: ص ١٧، والكشاف، للزمخشري: (٩٢/١).

(٧) التعليل في القرآن الكريم، للدكتور محمد سالم: ص ١٩١.

(٨) تفسير الطبري: (١٦٧/١٤).

وأراد أن ذلك عُلِمَ من معرفة معهود المُتَكَلِّم في خطابه، وعادته في استعمال هذه الألفاظ، فإن من يستقرئ كلام الله تعالى فيما ذكر فيه لفظة (لعل) يعلم أنها وردت في هاتين الآيتين: ﴿لَعَلَّهُمْ يَفْزَعُونَ﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ بمعنى التعليل لفعل الله تعالى، وهذا إنما يُعلم بمراعاة معهود خطاب المتكلم، وعادته في الدلالة على مراده.

وكذلك الأشاعرة لم يكونوا بعيدين عن المعتزلة في ضلالهم في هذا الباب، لَمَّا جانبوا إعمال هذا الضابط، في مراعاة حال المتكلم ومعهود خطابه لفهم دلالة لفظة (لعل) الواردة في عدة نصوص من كتاب الله تعالى، ومنها قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آعْبِدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١].

فحيث تقدم أن جمهور اللغويين والمفسرين يحملونها على معنى التعليل.

وهو المعنى الذي جاءت به اللغة وتكرر كثيراً في كتاب الله تعالى، حيث امتنع حملها على الرجاء في حق الله تعالى عند جميع الفرق، وامتنع حملها أيضاً على ما زعمته المعتزلة من أنها محمولة على معنى مجازي معناه الإرادة فبقي المعنى الحق: الذي يفهم من حال المتكلم وعادته في استعمال هذه اللفظة، وأنها حيث ما تصرف في كتاب الله تعالى تكون: للتعليل.

إلا أن الأشاعرة لما كان من عقائدهم منع تعليل أفعال الله تعالى، لم يرتضوا هذا القول بأنها للتعليل، وأتوا بقول آخر: وهو أنها للترجي.

ولكن لما كان الترجي محال في حق الله تعالى عند جميع الفرق، قالوا: (إنها باقية على معنى الرجاء والإشفاق، ولكن في حق المخاطب، أي: اعبدوا ربكم راجين التقوى)^(١).

(١) الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي، للدكتور محمد السيد: (١/٤٤٣).

يقول أبو حيان: (وليست **(لعل)** هنا بمعنى (كي)؛ لأنه قولٌ مرغوب عنه، ولكنها للترجي والإطماع، وهو بالنسبة للمخاطبين؛ لأن الترجي لا يقع من الله تعالى، إذ هو عالمُ الغيب والشهادة»^(١).

فأبو حيان لا يستطيع - قطعاً - أن يحمل معنى **(لعل)** على التعليل لمعارضته معتقده بتعليل أفعال الله، ولا يستطيع أيضاً أن يحملها على الترجي لشناعة ذلك في حق الله تعالى، فيفزع إلى المعنى ثالث، وهو جعلها للترجي من المخاطبين، وليس من المتكلم بالنص **(لعل)**.

فعندهم أن (ألفاظ التوقع إذا وردت من الله تعالى: فهي محمولة على التوقع من المُخاطَبِ)^(٢)

وهذا القول وإن كان قد قال به بعض علماء اللغة^(٣)، إلا أن من قال به من علماء اللغة، قال به لأنَّ له وجهٌ في اللغة، لا أنه هو الوجه الراجح في تأويل الآية، فلم ينفوا المعنى العام وهو التعليل، أما الأشاعرة فقد نفوا المعنى الصحيح، وهو التعليل، وجزموا بالمعنى الآخر؛ لأنهم انطلقوا من منطلق عقدي، ولذا قال أبو حيان معللاً عدم الأخذ بقول الجمهور بأن لعل للتعليل، قال: (لأنه قول مرغوب عنه)^(٤) أي مرغوب عنه في معتقد الأشاعرة.

فإن الأشاعرة قد تقرر عندهم: إنَّ (تعليل حكم الله تعالى ومشئته مُحالٌ)^(٥).

يقول الإيجي: (أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهب

(١) البحر المحيط (١/٢٣٤).

(٢) أمالي ابن الحاجب: (١/٢٠٩).

(٣) فقد قال به: سيبويه (الكتاب: ١/٣٣١)، والمبرد (المقتضب: ٤/١٨٣)، وكذلك جمع من علماء الأشاعرة. انظر: المحرر الوجيز: (١/١٠٥)، والتفسير الكبير (١٢/١٨٥)، والبحر المحيط (١/٢٣١).

(٥) التفسير الكبير للرازي (١٢/١٨٦).

(٤) البحر المحيط (١/٢٣٤).

الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله بشيء من الأغراض والعلل الغائية^(١).

فإذا كان هذا معتقدهم فهم لن يُقروا - قطعاً - أنَّ (لعل) للتعليل فإن في ذلك معارضة ظاهرة لمعتقدهم.

وزعمهم هذا لا شك أنه معارض لما جاء في كتاب الله تعالى، ومن يستقرئ كتاب الله تعالى يعلم - يقيناً - أن عادة القرآن في ذكر (لعل) في مواضع كثيرة جداً هو: لإفادة التعليل.

يبين هذه العادة ابن القيم فيقول: (إنَّ القرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوئان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك المصالح، ولأجلها خلق تلك الأعيان)^(٢)

ويبين ابن القيم رحمه الله تعالى أثر معرفة عادة المتكلم في إدراك أن هذا إنما جاء للتعليل لا لغيره، مستنبطاً ذلك من تظافر النصوص واستفاضتها في تقرير هذا المعنى، فيقول: (ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناهما، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة... والقرآن مملوء من أوله إلى آخره بذكر حكم الخلق والأمر، ومصالحها ومنافعها، وما تضمناه من الآيات الشاهدة له، الدالة عليه، ولا يمكن من له أدنى اطلاع على معاني القرآن إنكار ذلك)^(٣).

فاستقرأ معاني النصوص ودلالاتها على عادة المتكلم كانت فيصلاً في فهم معنى لفظة (لعل) في كلام الله تعالى عند أهل السنة والجماعة، وكان لهذا الاستقراء في معهود الخطاب أثر ظاهر في الفهم الصحيح للمعنى المراد.

(١) شرح المواقف: (٢٢٤/٨)

(٣) السابق: ص ٤٥٥.

(٢) مفتاح دار السعادة: ص ٤٥٥.

النص الثاني

قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا يَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فُصِّلَتْ: ٥٤]..

فقد فهم أهل السنة والجماعة دلالة هذه الآية وفق معهود خطاب الله تعالى، فإنه ﷻ ذكر هذه الآية في معرض تعظيمه ﷻ لذاته العلية، فأخبر أنه سبحانه: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾.

ففهموا معنى هذا التعظيم الذي أراده الله تعالى، وأن **إحاطته** تعالى بكل شيء لا تنافي إثبات علوه تعالى، بل هو محيط بكل شيء، وهو عالي على كل شيء.

فليس المراد من **إحاطته** بخلقه أنه كالفلك، وأن المخلوقات داخل ذاته المقدسة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإنما المراد: إحاطة عظمته، وسعة علمه وقدرته، وأن المخلوقات بالنسبة إلى عظمته كالخردلة.

كما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (ما السماوات السبع والأراضون السبع وما فيهن وما بينهن في يد الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم)^(١).

(ومن المعلوم - والله المثل الأعلى - أن الواحد منا إذا كان عنده خردلة، إن شاء قبضها وأحاطت قبضته بها، وإن شاء جعلها تحته، وهو في الحالين مباين لها، عال عليها فوقها من جميع الوجوه، فكيف بالعظيم الذي لا يحيط بعظمته وصف واصف، فلو شاء لقبض السماوات والأرض اليوم، وفعل بها كما يفعل بها يوم القيامة، فإنه لا يتجدد به إذ ذاك قدرة ليس عليها الآن، فكيف يستبعد العقل مع ذلك أنه يدنو سبحانه من بعض أجزاء العالم وهو على عرشه فوق سماواته؟ أو يُدني إليه من يشاء من خلقه؟ فمن

(١) رواه ابن بطة في الإبانة: (٣٠٨/٧).

نفى ذلك لم يقدره حق قدره^(١).

ويقول ﷻ : (يقبض الله الأرض، ويطوي السماوات بيمينه، ثم يقول: أنا الملك أين ملوك الأرض)^(٢).

فسبحان من هذه صفته، وهذا قدره، لا يعجز عن العلو على خلقه، مع كونهم في قبضته، وهو **محيط** بهم جميعاً.

فهذا الذي فهمه أهل السنة والجماعة من دلالة هذه الآية، مستصحبين في فهمهم، تعظيم الله ﷻ، ومعرفة قدر ذاته العلية سبحانه.

ويظهر أثر هذا الفهم الصحيح بالنظر إلى الفهم الذي يناقضه، وهو فهم المعتزلة لمعنى الآية، حيث أغفلوا عن معهود المتكلم بها، ومُراده من في ذكر تعظيم ذاته العلية.

فزعموا: أن الله سبحانه ما دام أنه أخبر أنه **محيط** بالعالم فيستحيل عليه - ما دام هذا وصفه لنفسه - أن يكون عالياً عن خلقه، فلا يجوز أن يوصف بالعلو من أخبر عن نفسه بأنه محيط بكل شيء.

كما زعم ذلك أبو سعيد النيسابوري المعتزلي مستدلاً بهذه الآية على أن إحاطة الله تعالى بالعالم تمنع من إثبات العلو له^(٣).

وهذا فهم من لم يقدر الله تعالى حق قدره، وظن أن من أحاط بالشيء لا يكون عالياً عليه.

فسبحان الله تعالى عما يقولون ويفترون، والحمد لله الذي وفق أهل السنة لفهم مراده ﷻ على الوجه الصحيح.

(١) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي: ص ٢٥٩.

(٢) تقدم تخريجه وهو عند مسلم في الصحيح.

(٣) انظر: الغنية في أصول الدين، لأبي سعيد النيسابوري: ص ٧٧.

النص الثالث

قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَمْوِسَ إِنْتَ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الْقَصَص: ٣٠].

فقد فهم أهل السنة والجماعة المعنى الصحيح للآية وفق ما أَرَداه المتكلم به من حكاية تكليمه تعالى لموسى ﷺ، لا كما فهمه بعض المعتزلة فهم من لا يفقه خطاب الله تعالى ومعهود كلامه، فأتوا بشناعة لا أعلم أنهم سبقوا إليها.

فزعموا: أن الله تعالى أحدث النداء في الشجرة، فكان ابتداء هذا الكلام العظيم منها، فالشجرة هي التي كلمت موسى ﷺ^(١).

وهذه فريضة عظيمة لا يقول بها إلا من لم يقدر الله تعالى حق قدره، ولم يعلم له سبحانه جلالته عظمته، ولم يعرف لكلامه تعالى عظيم قدره.

وإلا كيف يجترئ مجترئ فيزعم أن هذا الكلام العظيم - كلام الله تعالى - تكلمت به شجرة، وسمعه موسى ﷺ منها، وأنها هي القائلة: ﴿إِنْتَ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ فأى افتراء أعظم من ذلك.

"فإن قوله تعالى: ﴿نُودِيَ... مِنَ الشَّجَرَةِ﴾، إنما يُراد به بيان المكان الذي نودي فيه موسى ﷺ، لا بيان من صدر منه النداء، أي أن النداء كان من البقعة المباركة من عند الشجرة، وقوله تعالى: ﴿مِنَ الشَّجَرَةِ﴾ هو بدل من قوله: ﴿مِنَ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ﴾، فهو كقول القائل: (سمعت كلام زيد من البيت)، فقوله: (من البيت) يُراد به ابتداء الغاية، ولا يقول عاقل أن البيت هو المتكلم.

(١) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عبد الجبار المعتزلي: ص ٢٨٢، وقد تلقفها عنهم بعض الأشاعرة بعد ذلك، انظر: التفسير الكبير، للرازي: (٢٤/٢٠٩).

هذا هو المعنى المعقول من معنى الآية^(١)، وهو المعنى الذي يفهمه كلُّ عربي سليم اللسان، عَرَفَ للمتكلم بهذا الكلام قدره، وعَلِمَ معهود خطابه.

وأما فهمُ من جانب هذه الجادة فهو من أفسد الفهوم، وأعظمها شناعة، ولذا شنع عليه الأئمة وردوه وبينوا فسادَه، فضلاً عن مخالفته لظاهر سياق الكلام، فمن تدبر ما قبل الآية وما بعدها علم يقيناً بطلان هذا الاستدلال.

يقول ابن أبي العز الحنفي مبيناً فساد هذا الاستدلال من جهة دلالة السياق: (وما أفسد استدلالهم بقوله تعالى: ﴿نُودِيَ مِنْ شَطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ﴾ على أَنَّ الكلام خَلَقَهُ اللهُ تعالى في الشجرة فسمعه موسى منها! وعموا عما قبل هذه الكلمة وما بعدها، فإن الله تعالى قال: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ﴾، والنداء هو الكلام من بعد، فسمع موسى ﷺ النداء من حافة الوادي، ثم قال: ﴿فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ﴾، أي: إن النداء كان في البقعة المباركة من عند الشجرة، كما يقول: سمعت كلام زيد من البيت، يكون من البيت لابتداء الغاية، لا أن البيت هو المتكلم!

ولو كان الكلام مخلوقاً في الشجرة، لكانت الشجرة هي القائلة: ﴿يَمُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، وهل قال: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، غير رب العالمين؟ ولو كان هذا الكلام بدا من غير الله لكان قول فرعون: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾ صدقاً، إذ كل من الكلامين عندهم مخلوق قد قاله غير الله! وقد فرقوا بين الكلامين على أصولهم الفاسدة: أن ذاك كلام خلقه الله في الشجرة، وهذا كلام خلقه فرعون! فحرفوا وبدلوا واعتقدوا خالقاً غير الله^(٢).

(١) قلب الأدلة على الطوائف المضلة: (٣/ ١٤٠٤).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية: (١/ ١٨٢).

وقد ابلغ الإمام الدارمي في الرد على هذه الشبهة التي ابتدأها المعتزلة، وبين ما فيها من تنقص لذات الله تعالى، فقال: (ثم تقلدت أيها المعارض أفحش حجج الجهمية في نفي الكلام عن الله تعالى لما ادعيت أن الله قد نسب الكلام إلى الجبال والشجر والشمس والقمر، التي لا تقدر على الكلام ولا لها أسماع ولا أبصار، وهذا من أعظم حجج الجهمية يجعلون الله الحي القيوم المتكلم بالكلام، السميع البصير القابض الباسط: كالمدر والحجارة والجبال والتلال الصم البكم التي ليس لها كلام ولا أسماع ولا أبصار.

فقال: كما يجوز عندنا في المجاز أن ينسب الكلام إلى هذه الأشياء الصم، يجوز في المجاز أن ينسب الكلام إلى الله تعالى من غير أن يقدر الله على الكلام - في دعواهم - إلا كقدرة الجبال والشجر والشمس والقمر، فهل من شيء أشبه بالكفر البين من هذا المذهب؟

بل هو الكفر صراحاً: أن يكون منزلة كلام الله تعالى، عندهم ككلام الجبال والشجرة والحجر والشمس والقمر والأشياء المخلوقة البينة^(١).



(١) نقض عثمان بن سعيد على المريسي العنيد: (١/٥٥٧).

الفصل الثاني

ضوابط أهل السنة والجماعة في فهم دلالة التركيب في نصوص العقيدة

إنَّ من المتقررِ بدهاءٍ أنَّ الكلامَ العربي لا يُفهمُ فهماً صحيحاً، ولا يَدُلُّ على مرادِ المُتكلمِ ومقصوده من الكلام، إلا إذا رُكِبَ تركيباً صحيحاً يقبله اللسان العربي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (اللفظ لا يُستعمل قط مطلقاً، لا يكون إلا مقيداً؛ فإنه إنما تقيد بعد العقد والتركيب، إما في جملة اسمية، أو فعلية من متكلم معروف، قد عُرفت عاداته بخطابه؛ وهذه قيود يتبين المراد بها)^(١).

ولهذا (كان من المتفق عليه بين جميع أهل الأرض أن الكلام المفيد لا يكون إلا جملة تامة)^(٢).

فلأبَدَ للمشتغل بعلم أصول الدين - فضلاً عن غيره من العلوم - أن يكون عالماً باللغة العربية بصيراً بتركيب كلامها، عالماً بمعهود العرب في استعمال ألفاظها وفق تركيب يقبله اللسان العربي، وتكلمت به العرب وارتضته.

وسلامة التركيب تقتضي أن يكون بناء الجملة بناءً صحيحاً من جهة التركيب النحوي؛ فإن النحو في حقيقته هو: انتحاء سمت كلام العرب في

(١) مجموع الفتاوى: (٤١٢/٢٠).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية: (٣٤/١).

تصرفه، من إعرابٍ وغيره^(١)، فأصله ومادته التي يُبنى عليها كلامُ العرب، ومعهودهم في تركيب الكلام.

ولذا فإن قواعد النحو إنما استنبطها العلماء من استقراء كلام العرب، فالنحو علم مستنبط، كما وصفه ابن تيمية بقوله: (إنما هو علم مستنبط)^(٢).

فالدلالة النحوية يهتم بها العلماء من جهة اهتمامهم بإظهار دلالة النص، وترابط مفرداته للدلالة على المعنى المقصود، فيُنظر إليها من جهة تركيب الكلام، وارتباط بعضه ببعض.

إذ هدف الإعراب الإفصاح عن المعنى، فالإعراب ليس علامة لفظية فحسب، بل هو مناط إيضاح المعنى وإظهاره.

يقول ابن فارس: (فأما الإعراب فبه تُميز المعاني، ويُوقَف على أغراض المتكلمين)^(٣).

ويلحظ المستقرئ لفهم أهل السنة والجماعة لنصوص الاعتقاد من جهة دلالة تركيبها أن ثمة ضوابط بنى عليها أهل السنة والجماعة فهمهم لدلالة التركيب اللغوي في نصوص العقيدة، شكلت هذه الضوابط بمجموعها منهجاً يُرشد إلى فهم المعاني التي دلَّ عليها تركيبها اللغوي.

وهذه الضوابط إجمالاً هي:

١ - **الضابط الأول:** تحديد الوجه الإعرابي الصحيح للألفاظ الواردة في نصوص الاعتقاد.

٢ - **الضابط الثاني:** تحديد المرجع الصحيح للضمير الوارد في نصوص الاعتقاد.

(١) انظر: الخصائص، لابن جني: (١/٣٤).

(٢) منهاج السنة النبوية: (٥٢٩/٧).

(٣) الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب: ص ١٩٠.



- ٣ - الضابط الثالث: فهم دلالة صيغ التوكيد على ضوء ما أراده المتكلم بالنص.
- ٤ - الضابط الرابع: الأخذ بالقرائن الصحيحة لقبول القول بالتقديم والتأخير في تركيب الكلام.
- ٥ - الضابط الخامس: حمل حروف المعاني على معانيها الظاهرة القريبة.



الضابط الأول تحديد الوجه الإعرابي الصحيح للألفاظ الواردة في نصوص الاعتقاد

إنَّ المستقرئ لتعامل أهل السنة والجماعة مع إعراب الألفاظ الواردة في نصوص الشرع ونصوص الاعتقاد على وجه الخصوص، يلحظ عنايتهم الظاهرة بتحديد الوجه الإعرابي الصحيح، الذي يتفق مع سياق الكلام، ويؤدي إلى اتساق المعنى، قبل الحكم على إعراب مفرداته، وموقعها من الكلام.

إذ إنَّ معرفة إعراب الكلمة ليس مطلباً في ذاته، وإنما يُسعى إلى الإعراب لمعرفة المعنى، فكيف يكون الإعرابُ لأوياً للمعنى الصحيح، محرفاً له، من أجل تقرير القاعدة النحوية، (فنعوذ بالله من إعراب يؤدي إلى فساد المعنى)^(١).

فيلاحظ الناظرُ في تعامل أهل السنة والجماعة مع نصوص العقيدة من جهة تحديد الوجه الإعرابي اللائق بالمعنى حرصهم على فهم الكلام، والمعنى الذي سيق الكلامُ من أجله، إذ أنَّ (الناظر في النص - عندهم - يسعى وراء القرائن اللفظية والمعنوية والحالية، ليرى أي المعاني المتعددة لهذا المبنى هو المقصود)^(٢).

فإنَّ إدراك المعنى هو الغاية والمقصدُ، وإعرابُ الكلام وسيلةٌ موصلةٌ لهذه الغاية.

(١) الفريد في إعراب القرآن المجيد، للمتجرب الهمداني: (٣٠٢/١).

(٢) اللغة العربية معناها ومبناها، الدكتور تمام حسان: ص ١٨٠.

وقد ذكر ابن هشام الجهات التي يدخل الاعتراض على المُعَرَّبِ من جهتها فقال: (الجهة الأولى: أن يُراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يُراعي المعنى، وكثيراً ما تزلُّ الأقدام بسبب ذلك، وأوّل واجبٍ على المُعَرَّبِ أن يفهم معنى ما يُعرِّبُه مفرداً أو مركباً)^(١).

ويقول العلامة ابن القيم: (وينبغي أن يُتفطن لها هنا لأمر لا بُدَّ منه، وهو: أنه لا يجوز أن يُحمل كلام الله ﷻ ويُفسر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيبُ الكلام، ويكون الكلامُ به له معنى ما، فإن هذا مقامٌ غلط فيه كثيرٌ من المعربين للقرآن، فإنهم يُفسرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيبُ تلك الجملة، ويُفهمُ من ذلك التركيب أي معنى اتفق، وهذا غلطٌ عظيمٌ يقطع السامعُ بأن مُراد القرآن غيره، وإن احتمَلَ ذلك التركيبُ هذا المعنى في سياقٍ آخر وكلامٍ آخر، فإنه لا يلزمُ أن يحتمله القرآن... بل للقرآن عُرْفٌ خاصٌّ، ومعانٍ معهودة لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عُرْفِهِ، والمعهود من معانيه)^(٢).

وقد أجمع اللغويون على أنَّ إعراب القرآن لا بُدَّ أن يُحمل على أحسن الوجوه، وأقربها وأقربها للظاهر، وقد حذر ابن هشام - وهو من أئمة اللغة - من التخريج على خلاف الأصل، أو خلاف الظاهر لغير مقتضى، أو التخريج على الأمور البعيدة، والأوجه الضعيفة، وترك الوجه القريب والقوي، خاصةً في ألفاظ التنزيل، فإنه لا يجوز أن يُخرَجَ إلا على ما يغلب على الظن إرادته^(٣).

وهذا البُعد والقرب، والوضوح والخفاء الذي يذكره اللغويون لا سبيل إلى تحديده إلا بمعرفة المعنى المراد الذي عناه المتكلم بالنص.

(١) مغني اللبيب: ص ٦٨٤. (٢) بدائع الفوائد، لابن القيم: (٣/٣٥٧).

(٣) انظر: مغني اللبيب، لابن هشام: ص ١٨٩ و ٧٨٢.

وهذه الحفاوة الظاهرة بتطلب المعنى المراد قبل القول في الإعراب هو الأصل الذي جزم به أهل السنة والجماعة في نصوص الاعتقاد وغيرها، فجعلوا إعراب الكلام سبيلاً للتفريق بين المعاني المتشابهة، وفهم المعنى المراد.

(إذ بمعرفة حقائق الإعراب تُعرف أكثر المعاني، وينجلي الإشكال، وتظهر الفوائد، ويُفهم الخطاب، وتصحُ معرفة حقيقة المراد)^(١).

(فالواجب على من عرف أنه مخاطب بالتنزيل، مأمور بفهم كلام الرسول ﷺ غير معذور بالجهل بمعناها، غير مسامح في ترك مقتضاهما: أن يتقدم فيتعلم اللسان الذي نزل به القرآن، حتى يفهم كتاب الله، وحديث رسول الله، إذ لا سبيل إلى فهمهما دون معرفة الإعراب، وتمييز الخطأ من الصواب؛ لأن الإعراب إنما وضع للفرق بين المعاني... فلو ذهب الإعراب لاختلطت المعاني، ولم يتميز بعضها من بعض، وتعذر على المخاطب فهم ما أريد منه)^(٢)

ومما يُروى في بيان أثر الإعراب في الدلالة على المعنى ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية: أن بعض الأعراب سمع مؤذناً يقول: أشهد أن محمداً رسول الله (بنصب رسول).

فقال: ما به؟ أو قال: فعل ماذا؟

فإنه كان ينتظر الخبر عنه، (فإنه لما نصب الاسم صار صفة، والصفة من تمام الاسم الموصوف، فطلب بصحة طبعه الخبر المفيد)^(٣)

ففهم المعنى الصحيح متوقفٌ على الإعراب الصحيح، ومعرفة مواقع الألفاظ في تركيب النص.

(١) مشكل إعراب القرآن، لمكي القيسي: (٢/١).

(٢) تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، لأبي بكر الشنتريني: ص ٢١.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام: (١٠/٥٦١)، والرد على المنطقيين، لابن تيمية: (١/٣٣).

فليس كل وجهٍ إعرابي يُقبل أن يُقال به، إذا خالف المعنى، وخرج عن مقتضى السياق؛ لأنه (قد تقع الكلمة أو الجملة موقعاً يحتمل وجهاً إعرابياً تجيزه القواعد النحوية المعروفة، ولكن صحة المعنى لا تستقيم مع هذا الإعراب، فيُمنع هذا الوجه الإعرابي؛ لأن صحة المعنى واستقامته شرط لصحة الإعراب)^(١).

والمتتبع للتوجيهات الإعرابية لأهل السنة والجماعة يجد فيها سمةً ظاهرةً وهي: (المحافظة على الظاهر اللفظي والتركيب للنص بما يتفق مع المعنى الظاهر، ولذا فإن إعرابات أهل السنة والجماعة للنصوص الشرعية تكون قريبة من فهم القاري والمتلقي، بعيدة عن التعقيد والإلغاز والتعمية، أو ليّ عنق النص بحمله على الأوجه النحوية البعيدة، ولذا كلما كان الإعراب النحوي أقرب إلى ظاهر الآية محافظاً على تركيبها كان أحظى لدى معربي أهل السنة.

ومن مظاهر ذلك ما سار عليه أهل السنة والجماعة في فهم دلالة نصوص الاعتقاد - وغيرها - من أن الأصل في تركيب الكلام أن يكون على ظاهره)^(٢).

يقول ابن القيم: (لا يجوز تحريف كلام الله انتصاراً لقاعدةٍ نحويةٍ، وهدم مائة قاعدةٍ أسهل من تحريف معنى آية)^(٣).

ويقول في موضع آخر: (فقواعد الإعراب والتصريف الصحيحة مستفادةٌ من القرآن، مأخوذةٌ من إعرابه وتصريفه، وهو الشاهد على صحة غيرها مما يحتج لها به، فهو الحجة لها والشاهد، وشواهد الإعراب

(١) أوجه من الإعراب القرآني يجيزها النحو ويأبأها المعنى: للدكتور علي أحمد طالب: بحث منشور في مجلة التضامن الإسلامي، (٢٧/١٠).

(٢) الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي، للدكتور محمد السيف: (١٣١٦/٣) بتصرف يسير.

(٣) بدائع الفوائد: (٤٥/١).

والمعاني منه أقوى وأصح من الشواهد في غيره^(١).

فهذا هو منهج أهل السنة والجماعة في تحديدهم للوجه الإعرابي الصحيح للألفاظ الواردة في نصوص الاعتقاد، بأن ينظروا للنص نظرة شمولية، من جهة تركيبه، وُمراد المتكلم به، ومعهود المتكلم في خطابه، ثم يحكموا على الوجه الإعرابي الصحيح، وفق معهود اللسان العربي الذي جاءت به النصوص.

وبيان ذلك في الجانب التطبيقي التالي.



(١) مختصر الصواعق: ص ٩١.

الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسة لجملة من النصوص تدل على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة بتحديد الوجه الإعرابي الصحيح للألفاظ الواردة في نصوص الاعتقاد، وتبين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:

النص الأول

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ جَنَّتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ [فاطر: ٣٢-٣٣].

حيث اعتنى أهل السنة والجماعة بالنظر إلى دلالة النص قبل الحكم بتحديد الوجه الإعرابي اللائق بقوله تعالى: ﴿جَنَّتٌ عَدْنٍ﴾، الوارد في الآية، فقبل الحكم بالإعراب نظروا إلى أن المقام الذي ذكرت فيه هذه الآية، فإذا هو مقام مدح من الله تعالى لعباده، حيث يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تَجَرَّةً لَّنْ تَبْوَءَ ﴿٢٩﴾ لِيُوفِّيَهُمْ أَجْرَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٣٠﴾ وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٣١﴾ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ [فاطر: ٢٩-٣٢].

فسياق الآيات ظاهر في أنها في معرض الثناء والمدح؛ فكان جزاء ذلك قوله تعالى: ﴿جَنَّتٌ عَدْنٌ﴾، ففهموا أن هذا وعدٌ من الله ﷻ لمن حقق هذه الصفات.

فهذا الفهم المستقيم لدلالة الآيات جعل أهل السنة والجماعة يوفقون لإصابة الوجه الإعرابي الصحيح الموافق لسياق النص، فيقررون أن الوجه الإعرابي الصحيح لقوله تعالى: (جَنَّاتٌ) مبتدأ، وجملة: (يَدْخُلُونَهَا) خبر المبتدأ.

وهذا توجيه جمهور أهل السنة والجماعة^(١).

وهذا الأعرابُ الصحيحُ يجعلُ (واو الجماعة) في قوله تعالى: ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ عائدةً على جميع الأصناف الثلاثة المذكورة في الآية السابقة: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ﴾^(٢)، فقله تعالى: ﴿جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا﴾ عائدةً على هذه الأصناف الثلاثة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقوله تعالى: ﴿جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا﴾ مما يستدل به أهل السنة على: أنه لا يُخلدُ في النار أحدٌ من أهل التوحيد، وأما دخول كثير من أهل الكبائر النار فهذا مما تواترت به السنن عن النبي ﷺ كما تواترت بخروجهم من النار)^(٣).

وقد سُئِلت عائشة رضي الله عنها عن هذه الآية، فقالت: (بني: كل هؤلاء في الجنة، فأما السابق بالخيرات: فمن مضى على عهد رسول الله ﷺ، يشهد

(١) انظر: القطع والائتناف، للنحاس: (٥٧٣/٢)، والفريد في إعراب القرآن، للمنتجب الهمداني: (٩١/٣)، والإيمان الأوسط، لابن تيمية: ص ٣٠.

(٢) ورد الخلاف هل كل هذه الأصناف الثلاثة من أمة الإجابة أمة محمد ﷺ على تفاوت بينهم، أم أصناف عموم الناس فيدخل فيهم المؤمن والكافر، والصواب الأول. (انظر تحرير ذلك في: مجموع فتاوى ابن تيمية: (١٨٣/١١)، والإيمان الأوسط لابن تيمية: ص ٣٠).

(٣) مجموع الفتاوى: (١١/١٨٩٤).

له رسول الله بالخيرة والرزق، وأما المقتصد: فمن تبع أثره من أصحابه عليهم السلام حتى لحق به، وأما الظالم لنفسه: فمثلي ومثلك، قال: فجعلت نفسها معنا^(١).

ولهذا يُعدُّ بعض أهل السنة هذه الآية: (من أرجى آيات القرآن العظيم...؛ لأنه تعالى بين أن إيراثهم الكتاب هو الفضل العظيم منه عليهم، ثم وعد الجميع بجنت عدن، وهو لا يخلف الميعاد...، والواو في يدخلونها شاملة للظالم، والمقتصد والسابق على التحقيق.

ولذا قال بعض أهل العلم: حق لهذه الواو أن تكتب بماء العينين، فوعده الصادق بجنت عدن لجميع أقسام هذه الأمة، وأولهم الظالم لنفسه، يدل على أن هذه الآية من أرجى آيات القرآن، ولم يبق من المسلمين أحد خارج عن الأقسام الثلاثة^(٢).

فظهر بذلك توافق توجيه أهل السنة والجماعة الإعرابي مع دلالة الآيات وفق الغرض الذي أراده المتكلم بالنص، ووفق فهم الصحابة عليهم السلام.

أما المعتزلة فقد ضاقوا ذرعاً بهذه الآية؛ إذ خالفت صراحةً معتقدهم في العصاة المصيرين على الكبائر، حيث يرون تخليدهم في النار.

فلم يقبلوا بتوجيه أهل السنة والجماعة الإعرابي لهذه الآية؛ إذ لو أثبتوا ظاهر التركيب الذي جاء به النص، لكان قوله تعالى: ﴿جَنَّتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ عائد على جميع الأصناف الثلاثة المتقدمة، ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾، فكان الظالم لنفسه من الموعدين بدخول الجنة، وهذا ما لا تقبله المعتزلة مطلقاً.

(١) بدائع التفسير، لابن القيم: (٣/٣٥٢) وأخرجه الحاكم في المستدرک (٢/٤٢٦)، والطيالسي في مسنده: (٢٠٩).

(٢) أضواء البيان، للشنقيطي: (٤/٨٤).

فأعرضوا عن ظاهر التركيب الذي جاء به النص، وزعموا توجيهاً إعرابياً يعارض المعنى الصحيح، ويحتاج إلى تكلفٍ بينٍ لاستظهاره، ليتفق مع معتقدهم، فقالوا بتوجيه إعرابي أغربوا فيه، وخالفوا الغرض الذي سقت من أجله الآية.

فزعموا: أن قوله تعالى: ﴿جَنَّتْ﴾ ليس مبتدأ، بل هو: بدل من قوله تعالى: ﴿الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾، فيكون المعنى أن الموعود بالجنت هو فقط الصنف الثالث: السابق بالخيرات؛ لأنه هو الموصوف بأن له ﴿الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾، فإذا كانت ﴿جَنَّتْ عَدْنٍ﴾ بدلاً عن ﴿الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ كانت خاصة بالسابق بالخيرات فقط.

يقول الزمخشري: (فإن قلت: كيف جعلت ﴿جَنَّتْ عَدْنٍ﴾ بدلاً من ﴿الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ الذي هو السبق بالخيرات المشار إليه بذلك؟

قلت: لما كان السبب في نيل الثواب نزل منزلة المسبب كأنه هو الثواب؛ فأبدلت عنه ﴿جَنَّتْ﴾، وفي اختصاص السابقين - بعد التقسيم - بذكر ثوابهم، والسكوت عن الآخرين ما فيه وجوب الحذر، فليحذر المقتصد، وليملك الظالم لنفسه حذراً، وعليهما بالتوبة النصوح المخلصية من عذاب الله، ولا يُغتر بما رواه عمر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (سابقنا سابق، ومقتصدنا ناج، وظالمنا مغفور له)^(١)، فإن شرط ذلك صحة التوبة^(٢).

فهو بتوجيهه الإعرابي هذا، ثم تفسيره لسبب هذا التوجيه يُقرّر خلاف ظاهر الآية، ويُخرجها إلى عكس المعنى الذي جاءت به، فأخرجها من كونها آية سقت في سياق الرجاء - كما وصفها أهل السنة الجماعة بقولهم:

(١) أخرجه البيهقي في البعث والنشور: (٨٦/١)، ورواه سعيد بن منصور في سننه موقوفاً: (١٥١/٢).

(٢) الكشف: (٦١٣/٣).

(من أرجى آيات القرآن)^(١) - إلى كونها من آيات الوعيد.

فحيث أراد المعتزلة أن يقصروا قوله تعالى: ﴿جَنَّتْ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا﴾ على السابق للخيرات فقط، دون الظالم لنفسه والمقتصد، اضطروا لإعراب ﴿جَنَّتْ﴾ بدلاً عن ﴿الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾، لأن أن الفضل الكبير خاصٌ بالسابق بالخيرات، فتكون ﴿جَنَّتْ﴾ [إبراهيم: ٢٣] مثلها خاصة به؛ وذلك للحفاظ على خصوصية الاستحقاق للسابق بالخيرات فقط، فلا يتعارض ذلك مع معتقدهم.

وقد فطنَ لهذا التحريف في دلالة تركيب الآية حتى الأشاعرة فلم يقبلوه منهم، ولذا تعقبه ابن المنير بقوله: (فما بال المصنف يطنب في التسوية بين الموحد المصطفى والكافر المجترئ، وقوله: ﴿جَنَّتْ عَدْنٌ يَدْخُلُونَهَا﴾ الضمير فيه راجع إلى المصطفين عموماً، والجنات جزائهم على توحيدهم جميعاً، وإعرابها: جنات: مبتدأ، ويدخلونها: الخبر)^(٢).

وقال أبو حيان في توجيه الزمخشري لدلالة تركيب النص: (هو على طريقة المعتزلة)^(٣).

ولا شك أن تأويل المعتزلة هذا مخالف لدلالة الآية، فإن الله ﷻ قال في أول هذه الآيات: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا...﴾، بما يدل على وعد الله تعالى بالجنة لهؤلاء جميعاً؛ لكي (يناسب حديث التعظيم والاختصاص... وذلك هو الأظهر في النظم الجليل... ليطابقه قوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ﴾)^(٤)، فعلم أن ما قبلهم ليسوا من الذين كفروا.

وبذلك يظهر الفرق الجلي بين توجيه أهل السنة والجماعة الإعرابي

(١) أضواء البيان، للشنقيطي: (٨٤/٤). (٢) الانتصاف من الكشاف: (٦١٣/٣).

(٣) البحر المحيط: (٢٩٩/٧). (٤) روح المعاني: (٥٠٧/٢٢)، مختصراً.

المبني على مراعاة دلالة الآية، واللائق بنظم النص، وبين غيره من التوجيهات التي لم تراعى هذا الضابط.

النص الثاني

قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨].

تحديد أهل السنة والجماعة للوجه الإعرابي اللائق بقوله تعالى: ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾، الوارد في الآية.

فقد قرر أهل السنة والجماعة أن قوله تعالى: ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ هو: حالٌ مؤكدة من قوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، فالعامل فيها مضمَر بعد الجملة السابقة تقديره (أحقه)، وصاحب الحال هو الضمير ﴿هُوَ﴾.

وهو رأيٌ كثير من المعربين، ونسبه الطبري إلى بعض نحويي البصرة^(١)، وهو أحد توجيهي ابن تيمية^(٢)، واختاره ابن القيم^(٣).

يقول ابن القيم بعد أن قرر أن قوله تعالى: ﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾ حالاً، وأنه يجوز أن تكون حالاً من فاعل الفعل ﴿شَهِدَ﴾، أو أن تكون حالاً من الضمير ﴿هُوَ﴾، ورجح القول الثاني معتزداً بالأصل الذي قرره أهل السنة والجماعة وهو: النظر إلى سياق الكلام ومعناه قبل تقرير المعنى الإعرابي للنص.

(١) جامع البيان: (٣٠٢/١).

(٢) لم يختلف قول ابن تيمية على أنها حال، ولكن ذكر وجهين لكونها حال، الأول: حال من (شهد) والثاني حال من الضمير المستتر (هو)، وهو الذي رجحه ابن القيم وانتصر له. (انظر: مجموع الفتاوى: ١٤/١٧٥)، ومدارج السالكين لابن القيم: (٣/٤٥٧).

(٣) مدارج السالكين: (٣/٤٥٧).

فيقول: " **﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾** [آل عمران: ١٨] نُصب على الحال، وفيه وجهان:

- **أحدهما:** أنه حالٌ من الفاعل، وهو الله تعالى في: **﴿شَهِدَ اللَّهُ﴾** [آل عمران: ١٨]، والعامل فيها الفعل، والمعنى على هذا: شهد الله حال قيامه بالقسط أنه لا إله إلا هو.
 - **والثاني:** أنه حالٌ من قوله: **﴿هُوَ﴾** [آل عمران: ٣٧]، والعامل فيها معنى النفي، أي لا إله إلا هو، حال كونه قائماً بالقسط.
- وبين التقديرين فرق ظاهر:

فإن التقدير الأول: يتضمن أن المعنى: شهد الله متكلماً بالعدل مخبراً به أمراً به فاعلاً له مجازياً به **﴿أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾**، فإن العدل يكون في القول والفعل، والمقسط هو العادل في قوله وفعله، فشهد الله تعالى قائماً بالعدل قولاً وفِعْلاً: **﴿أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾**، وفي ذلك تحقيقٌ لكون هذه الشهادة شهادة عدل وقسط، وهي أعدل شهادة، كما أن المشهود به أعدل شيء وأصحّه وأحقّه^(١).

... **وأما التقدير الثاني:** هو أن يكون قوله: **﴿قَائِمًا﴾** حالا مما بعد إلا - وهو **﴿هُوَ﴾** العائد على الله تعالى، فالمعنى: أنه لا إله إلا هو قائماً بالعدل، فهو وحده المستحق الإلهية، مع كونه قائماً بالقسط.

قال شيخنا: وهذا التقدير أرجح، فإنه يتضمن: أن الملائكة وأولي العلم يشهدون له بأنه لا إله إلا هو، وأنه قائم بالقسط.

قلت: مراده أنه إذا كان قوله: **﴿قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾** حالاً من المشهود به، فهو كالصفة له، فإن الحال صفة في المعنى لصاحبها، فإذا وقعت الشهادة على ذي الحال وصاحبها كان كلاهما مشهوداً به، فيكون الملائكة وأولو

(١) انظر: مدارج السالكين: (٤٥٧/٣).

العلم قد شهدوا: بأنه قائم بالقسط، كما شهدوا: بأنه لا إله إلا هو، والتقدير الأول لا يتضمن ذلك.

فإنه إذا كان التقدير: شهد الله - قائماً بالقسط - أنه: لا إله إلا هو، والملائكة وأولو العلم يشهدون: أنه لا إله إلا هو، كان القيام بالقسط حالاً من اسم الله وحده...

وأيضاً فكونه قائماً بالقسط فيما شهد به أبلغ من كونه حالاً من مجرد الشهادة^(١).

فمستند ابن القيم رحمته الله في كلامه هذا كله هو تتبع المعنى المراد من النص، وفهم الوجه الإعرابي على ضوء ذلك، فهو يقرر الوجه الإعرابي اللائق بالآية بناءً على ما تقتضيه دلالة النص من جهة تركيبه، ودلالته المُرادة للمتكلم به، وهذا إعمالٌ من أهل السنة والجماعة لهذا الضابط لتقرير الوجه الإعرابي الصحيح للنص.

أما المخالفون لأهل السنة من المعتزلة ومن وافقهم: فلم يُخالفوا في تقرير هذا الوجه الإعرابي، ولكن لم يستندوا في تقريره إلى ما استند عليه أهل السنة والجماعة، فلم يكن مأخذهم في تقريره أنه هو الوجه اللائق باتساق الكلام، ودلالة المعنى، كما هو مأخذ أهل السنة والجماعة، وإنما كان مأخذهم في تقريره: موافقته لما توهموه من دلالة الآية على عقائدهم، فلم يراعوا المعنى المراد من الآية، بل كان غاية ما يتطلبونه هو صرف معنى الآية إلى تقرير معتقداتهم الباطلة.

وهذا هو الفرق المؤثر في فهم هذا النص بين أهل السنة والجماعة والمخالفين.

ومن ذلك ما فعله الزمخشري بتأويل هذه الآية وفقاً لمعتقده فقال:

(١) انظر: مدارج السالكين: (٣/٤٢٤-٤٢٥).

(وقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، جملة مستأنفة مؤكدة للجملة الأولى - أي الآية الواردة معنا ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ الآية.

فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟ قلت: فائدته أن قوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ (توحيد)، وقوله: ﴿قَالِمًا بِالْقِسْطِ﴾ (تعديل)، فإذا أردفه قوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ فقد أذن أن الإسلام هو: (العدل، والتوحيد)، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين، وفيه أن من ذهب إلى تشبيهه أو ما يؤدي إليه؛ كإجازة الرؤية، أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور، لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، وهذا بين جلي كما ترى^(١).

فهذا تعسف لا يقتضيه نظم الآية، وتكلف ظاهر جره له حرصه على تخريج معنى الآية ليوافق معتقده فحسب، فهو يذكر التوجيه الإعرابي للآية (وَفَقَّ رَأْيٍ مَسْبُوقٍ فِي ذَهْنِهِ، وهو: أن الإسلام الذي هو التوحيد والعدل إنما هو مذهب المعتزلة فقط، وما عداه،... فليسوا من الإسلام في شيء، وهذا غاية التعصب ونهاية التحجر)^(٢).

والزمخشري في توجيهه هذا مُتَابِعٌ لسلفه أبو علي الفارسي المعتزلي، ولذا تعقبه أبو حيان في كلامه هذا بقوله: (انتهت تخريجات أبي علي وهو معتزلي، فلذلك يشتمل كلامه على لفظ المعتزلة من (التوحيد والعدل))^(٣).

وهذا ما حدى أيضاً بالفخر الرازي الأشعري أن يُغلظ في الرد على الزمخشري في توظيفه لتركيب الآية لتقرير معتقده، فيقول: (لقد خاض

(١) الكشاف: (٣٤٥/١).

(٢) الزمخشري ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية، لعبد الرحيم مرزوق: ص ١٩٦

(٣) البحر المحيط: (٤٢٤/٢).

صاحب الكشف هاهنا في التعصب للاعتزال، وزعم أن الآية دالة على أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وكان ذلك المسكين بعيداً عن معرفة هذه الأشياء، إلا أنه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف^(١).

إذاً فليس بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة اختلاف في مجرد إعراب اللفظ، فهو محل اتفاق أنه حال مؤكدة، وإنما الاختلاف في منهج تحديد الوجه الإعرابي - وهو المقصود بهذا الضابط - فبينما اختار أهل السنة والجماعة هذا الوجه من الإعراب بناءً على دلالة النص، وموقع الكلمة منه، ذهب المعتزلة إلى هذا الوجه الإعرابي بناءً على رأي مسبق، وتوظيفٍ للدلالة؛ لخدمة معتقدهم فحسب.

(فلقد كان الزمخشري - بحق - أبرز من ظهر عنده الحماس العقدي في تناوله إعراب هذه الآية، بتوظيف كل دلالة فيها لنصرة معتقده، وفق رؤية مسبقة لما يجب أن يكون عليه هذا التوجيه أو ذاك؛ إذ لم يشأ إلا أن تكون هذه الآية نزلت تصويماً وتركيزاً للمعتزلة والاعتزال، وأنه هو الدين المرتضى، وأما غيره فهو غيٌّ وسُدَى)^(٢).

النص الثالث

قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠].

فقد أثبت أهل السنة والجماعة المعنى الصحيح اللائق بقوله تعالى: ﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ الوارد في الآية، بما يقتضي إثبات فوقية الله تعالى وعلوه، الثابت بجملة من الأدلة، ومنها هذا الدليل الصريح في إثبات علو الله تعالى.

(١) التفسير الكبير، للفخر الرازي: (٧/٢٠٠).

(٢) الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي: (١/٤٢٥).

ومستندهم في هذا الإثبات أن الله **وَكَلَّ** صرَّح في هذه الآية بأنه فوق عباده، بل وفوق كل شيء، فقال تعالى: **﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾**، وهذه الفوقية والعلو هي فوقية الذات، مع فوقية القدر والقهر، فيكون **فوق** هنا على معناه الظاهر وهو فوقية الذات، وشبه الجملة من الجار والمجرور **﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾**، (حال من ربهم)^(١)، والمعنى: يخافون ربهم والحال أنه فوقهم عالياً عليهم، بكل أنواع العلو.

وهذا ظاهر دلالة النص، وهو ما يدل عليه تركيب الكلام ونظمه، كما فهمه أهل السنة والجماعة.

ولكن الأشاعرة لم يقبلوا أن يُسلموا لهذا الظاهر المراد، لما يُنكرون في معتقدتهم من علو الله تعالى، فلا مكان له سبحانه عندهم. لذا فقد زعموا أن الفوقية هنا ليست على ظاهرها، بل هي دلالة على القهر والقدرة والمنزلة^(٢).

فليس **فوق** هنا دالاً على علو الذات (بل هو يحتمل أحد وجهين:

الأول: أن يُراد به أنه قاهر لها مستولٍ عليها، إثباتاً لإحاطة قدرته، وشمول قهره لها، وكونها تحت تدبيره.

الثاني: أن يُراد أنه فوقها على معنى أنه مباين لها بالصفة والنعته، وأن ما يجوز على المحدثات من العيب والنقص لا يصح عليه، ولا يجوز وصفه به، وهذا متعارف في اللغة، أن يقال: فلان فوق فلان، ويريد بذلك رفعة المرتبة والمنزلة^(٣).

(١) إعراب القرآن وبيانه، لمحي الدين الدرويش: (٢٥٥/٤).

(٢) انظر: مشكل الحديث، لابن فورك: ص ١٨٠، وإلجام العوام، للغزالي: ص ٢٣، وتأسيس التقديس، للرازي: ص ١٩٨، والتفسير الكبير، له: (١٧٤/١٢٠)، وتحفة المريد، للبيجوري: ص ٥٤.

(٣) مشكل الحديث، لابن فورك: ص ١٨٠.

فوصف الله تعالى بالفوقية - عندهم - لا يحتمل إلا هذين المعنيين، وإما إثبات الوجه الصحيح لمعنى كلمة **فوق** بما يقتضيه ذلك من إثبات فوقية المكان فلا يقرون به، ويبطلونه؛ لدعوى التنزيه عندهم.

كما صرح بذلك الغزالي بقوله: (إن لفظ **فوق** في اللغة لا يحتمل إلا فوقية المكان، أو فوقية الرتبة، وقد بطلت فوقية المكان، لمعرفة التقديس، فلم يبقى إلا فوقية الرتبة.

كما يُقال: السيد فوق العبد، والزوج فوق الزوجة، والسلطان فوق الوزير، فالله فوق عباده بهذا المعنى، وهذا كالمقطع به في لفظ **فوق**، وأنه لا يستعمل في لسان العرب إلا في هذين المعنيين^(١).

وعلى نفس المنهج سار الرازي في صرف دلالة ظرف المكان **فوق** عن سياقه الوارد فيه في هذه الآية، بل أوغل الرازي في التحريف حيث حشد جملة من النصوص التي يدل بعضها على فوقية القدر والرتبة، ثم جعلها دالة على أن قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ بنفس المعنى.

فيقول الرازي: (لفظ **الفوق** كما ورد بمعنى الفوق في الجهة، فقد ورد بمعنى الفوق في الرتبة والقدرة، قال الله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٧]، ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠]، والمراد بالفوق في هذه الآيات الفوقية بالقهر والقدرة^(٢).

ثم ساق الرازي ما يمكن أن يحتمل - بزعمه - فوقية القدر والرتبة ليجعلها حجة على فوقية الجهة الواردة في الآية، زاعماً: (أنه تعالى قال: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨]، والفوقية المقرونة بالقهر هي الفوقية بالقدرة والممكنة، لا بمعنى الجهة... وأما قوله تعالى في صفة الملائكة: ﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ صلة لقوله: ﴿يَخَافُونَ﴾ [التحل: ٥٠]، أي: يخافون من فوقهم ربهم؛ وذلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم^(٣).

(٢) تأسيس التقديس: ص ٢٠٣.

(١) الجام للعوام: ص ٢٣.

(٣) السابق: ص ٢٠٤.

وقد أجاد العلامة ابن القيم في تفصيل الردِّ على هذه الفرية التي حرفوا بها دلالة تركيب الكلام بما لا يسيغه اللسان العربي، بقوله: (وأما فريتهم على اللغة: فإنهم أزالوا دلالة الألفاظ الدالة على ذلك دلالة صريحة، لا يُحتمل غير معناها عن مواضعها، وأنشأوا لها معاني آخر حملوها عليها، يقطع من له إلف بتلك اللغة أنَّ المتكلم لم يُرد بتلك الألفاظ ما ذكره من المعاني؛ كما حملوا قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠] على معنى قول القائل: الذهبُ فوقَ الفضة، والمسكُ فوقَ العنبر، أي: في القيمة والقدر، ومعلوم أنَّ هذا التركيب الخاص لا يحتملُ هذا المعنى في لغة أمة من الأمم، ولا يجوز أن يُراد باللفظ، ... فمثلُ هذا اللفظ إذا حُمِل على غير معناه الظاهر لكلِّ أحدٍ كان فرية على اللغة، كما هو فرية على المتكلم به، وعامة تأويلات النفاة المعطلة من هذا الباب لمن تدبرها ورزق هدايةً وإنصافاً^(١).

ثم إن دعوى الرازي احتمال الوصف بفوقية الرتبة والقدر في قوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، إذا قُبِل في هذه الآية - وليس بمقبول - لا يمكن أن تقبل هذه الدعوى في قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ فتركيب الآية وسياقها لا يحتمل إلا فوقية الذات.

وهذا ما برهن عليه العلامة ابن القيم مستدلاً بدلالة تركيب النص فقال: (هب أن هذا يحتمل في مثل قوله: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾، لدلالة السياق والقرائن المقترنة باللفظ على فوقية الرتبة، ولكن هذا إنما يأتي مجرداً من (مِنْ) ولا يُستعمل مقروناً بـ (مِنْ)، فلا يُعرف في اللغة البتة أن يُقال: الذهبُ مِنْ فوق الفضة، ولا العالمُ مِنْ فوق الجاهل، وقد جاءت فوقية الرب مقرونة بـ (مِنْ)، كقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾، فهذا صريح في فوقية الذات، ولا يصح حمله على فوقية الرتبة؛ لعدم استعمال

(١) الصواعق المرسله: (١٣٤١-١٣٤٢).

أهل اللغة له^(١).

فالحمد لله الذي سلّم أهل السنة والجماعة لفهم كلام الله تعالى على مراده ﷺ.



النص الرابع

- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَىٰ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ [الأنعام: ٩٥].
 - وقوله تعالى: ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّىٰ تُصَرَّفُونَ﴾ [يونس: ٣٢].
 - وقوله تعالى: ﴿فَانْظُرْ إِلَىٰ ءَاثَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُعْجَىٰ الْمَوْتِ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الرُّوم: ٥٠].
- وغير ذلك من الآيات التي ورد فيها اسم الإشارة **ذلك** مُشاراً به إلى الله تعالى.

وحيث إنّ الأصل في اسم الإشارة أن يُشار به إلى المحسوس، فإن كان قريباً أشير إليه بـ(ذا) وغيرها، وإن كان بعيداً زيدت الكاف واللام فتكون الإشارة بـ(ذاك) أو (ذلك)^(٢).

فيكون الأصل في الإشارة أن تكون إلى موجود، ثم قد يتفرّع عن هذا الأصل أن يُشار إلى معنوي يظهر من سياق الكلام قصده. إلا أن من ينفي العلو لا يقبلُ هذا التقرير في الإشارة إلى الله تعالى،

(١) السابق: (١٠٦٣-١٠٦٤).

(٢) انظر: المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، للفتازاني: ص ٧٧، ودمج الأدوات والضمائر في القرآن الكريم، لإسماعيل عمارة: ص ٢٤٣.

ويرى: أن الله تعالى لا يجوز أن يُشار إليه؛ لما تقررَ عنده: أنه تعالى ليس متصفاً بعلو الذات، وأن العلو الثابت له تعالى هو علو القدر والقهر فقط، فترتب على ذلك إخلالهم بفهم المعنى الصحيح لاسم الإشارة **ذلك** وحصره على الإشارة المعنوية فقط، كما فعل ذلك الأشاعرة وغيرهم.

فلما كانت الإشارة إلى موجود حسي باسم الإشارة **ذلك** واردة في القرآن مُشار بها إلى الله تعالى، لم يقبل هذا المعنى الأشاعرة، وقصروا دلالة اسم الإشارة المضاف إلى الله تعالى على الإشارة المعنوية فقط.

(وإنما فرَّ من فرَّ من الأشاعرة وغيرهم من تصحيح الإشارة الحسية إلى الله تعالى؛ لاستلزام الجهة غيرها لله تعالى، وهي جهة العلو)^(١).

وحجتهم في نفي علو الله تعالى: أنه (ثبت بالدليل القطعي أنه ليس بمتحيز، لئلا يلزم التجسيم)^(٢).

واتفق متأخروهم على نفي علو الله تعالى، وحمله على علو الشرف والرفعة فقط، كما قال العز بن عبد السلام: (أما علو الرب تعالى: فإنه مجازي أيضاً، كعلو الدرجات المعنوية، فهو علو شرف وكمال، لا علو أحياء وأمكنة)^(٣).

يقول العز بن عبد السلام صارفاً دلالة اسم الإشارة عن الإشارة الحسية: (العرب يشيرون (بذلك) إلى ما بُعد عن المشير بالزمان والمكان، فأشير إلى الرب بـ**(ذلك)** لبُعد ذاته عن مشابهة شيء من الذوات، ولُبُعد صفاته عن مضاهاة شيء من الصفات)^(٤).

فالعز بن عبد السلام لا يذكر إلا الإشارة المعنوية فقط؛ لأن الإشارة

(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، للدكتور يوسف العليوي: ص ٢٦٦.

(٢) الإشارة إلى الإيجاز: ص ١٦٦.

(٣) السابق: ص ٤١١.

(٤) السابق: ص ٤١٩.

الحسية مستحيلة عندهم كما قال الرازي: (وإن لم تكن الإشارة الحسية إلى الحيز الذي حصل فيه الباري، وجب استحالة الإشارة إلى الباري؛ لأننا نعلم بالضرورة أن ما لا تُمكن الإشارة الحسية إلى جهته استحالت الإشارة الحسية إليه في جهة)^(١).

فاستحالة حمل دلالة اسم الإشارة **ذلك** على معناه الأصلي وهو الإشارة إلى حسي هو لمجرد استحالة جهة العلو على الله تعالى عندهم، (فنفاه العلو ... يمنعون جواز الإشارة إليه)^(٢).

وهم بذلك يُعارضون ما تواترت به النصوص وتظافرت، ودلت عليه الفطر السليمة، والعقول المستقيمة: من علو الله تعالى.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (الإشارة إلى فوق إلى الله في الدعاء، وغير الدعاء باليد، أو الإصبع، أو العين، أو الرأس، أو غير ذلك من الإشارات الحسية، قد تواترت به السنن عن النبي ﷺ، واتفق عليه المسلمون وغير المسلمين)^(٣).

ويقول ابن القيم راداً على هذا التحريف لدلالة الإشارة الحسية لله تعالى: (الطريق الخامس عشر - أي من طرق الرد على نفاة العلو - أنه سبحانه لو لم يقبل الإشارة الحسية إليه، كما أشار إليه النبي ﷺ بإصبعه بمشهد من الجمع الأعظم، وقبل ممن شهد له بالإيمان الإشارة الحسية إليه)^(٤).

(١) ذكره عنه ابن تيمية في بيان تلبيس الجهة: (٣١٥/٢)، وللرازي كلام بنحوه في تأسيس التقديس: ص ٨٥.

(٢) درء التعارض لابن تيمية: (٣١١/٦).

(٣) بيان تلبيس الجهمية: (٤٣٩/٢).

(٤) كحديث الجارية التي سألها النبي ﷺ عن الله فأشارت إلى السماء، وقد تقدم الكلام عليه، وبيان تأويلات الأشاعرة له، والرد عليهم.

فإما أن يقال: إنه يقبل الإشارة المعنوية فقط، أو لا يقبلها أيضاً، كما لا يقبل الحسية، فإن لم يقبل هذه ولا هذه فهو عدم محض، بل العدم المقيد المضاف يقبل الإشارة المعنوية دون الحسية، وإن قَبِلَ الإشارة الحسية، لزم أن يكون معنى من المعاني، لا ذاتاً خارجية، وهذا مما لا حيلة في دفعه، فمن أنكر جواز الإشارة الحسية إليه فلا بُدَّ له من أحد أمرين: إما أن يجعله معدوماً، أو معنى من المعاني، لا ذاتاً قائمة بنفسها^(١).

فظهر بوضوح أنَّ فهمَ أهل السنة والجماعة لدلالة اسم الإشارة (ذلك) الوارد في النصوص هو الفهم الصحيح المتفق مع اللسان العربي.



النص الخامس

قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ [المُلْك: ١٦].

فإنَّ ظاهرَ هذه الآية إخبارُ الله ﷻ عن نفسه أنه: ﴿فِي السَّمَاءِ﴾، والمراد بها العلو المكاني الذي ينكره الأشاعرة.

فإنَّ الفهمَ الصحيح لتركيب الآية يُفيدُ أحدَ احتمالين لا ثالث لهما^(٢):

- أن تكون ﴿مِّنْ﴾ تعود على الله تعالى، و﴿فِي﴾ على ظاهرها من الظرفية، فيكون المراد بـ (السما) العلو.

- أن تكون ﴿مِّنْ﴾ تعود على الله تعالى، و﴿فِي﴾ بمعنى (على)

(١) الصواعق المرسلّة: (١٣١٨/٤).

(٢) انظر: التمهيد، لابن عبد البر: (١٢٥/٦)، والأسماء والصفات، للبيهقي: ص ٥٣١، ومجموع فتاوى ابن تيمية: (١٠٦/٥)، واجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم: ص ١٨٨.

الاستعلائية، ويكون المراد بـ (السَّمَاءِ) السماء المخلوقة، فيكون المعنى: أأمنتم من على السماء^(١).

يقول ابن أبي العز الحنفي: (التاسع - أي من أنواع الأدلة على علو الله - التصريح بأنه تعالى في السماء، وهذا عند المفسرين من أهل السنة على أحد وجهين: إما أن تكون (في) بمعنى (على)، وإما أن يراد بالسماء العلو، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز الحمل على غيره)^(٢).
فـ (مَنْ) في كلا التقديرين لابد أن تكون عائدة على الله تعالى لا على غيره.

ولكن الأشاعرة وغيرهم لما تقدم من نفهم علو الله تعالى، لم يجز عندهم هذا التوجيه.

فكان لابد لهم من تأويل دلالة هذه الآية بما لا يُعارض معتقدهم، فزعموا فهماً آخر لتركيب الآية بحيث لا يتعارض مع ما تقرر عندهم، فجعلوا ﴿مَنْ﴾ في قوله: ﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ ليست عائدة على الله ﷻ، بل هي عائدة على خلقه الذين في السماء.

يقول السمين الحلبي: (إِنَّ ﴿مَنْ﴾ هنا المراد بها الملائكة سُكَّان السماء، وهم الذين يتولون الرحمة والنقمة)^(٣).

فهم يحرفون دلالة التركيب بزعم وجود محذوف مضاف، ليكون المعنى: (أأمنتم خالق من في السماوات)^(٤).

ويقول أبو حيان مؤكداً هذا المعنى الذي تزعمه الأشاعرة: (وقد قام البرهان العقلي على أنه تعالى ليس بمتحيز في جهة، ومجازة: أن ملكوته

(١) انظر: الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي: (٢/٩٢٠).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية: ص ٢٦٥

(٣) الدرر المصون: (٣٨٩/١٠) (٤) السابق: (٣٨٩/١٠).

في السماء؛ لأن ﴿فِي السَّمَاءِ﴾ هو صلة ﴿مَنْ﴾ ففيه الضمير الذي كان في العامل فيه، وهو: استقر، أي: من في السماء هو، أي: ملكوته، فهو على حذف مضاف، وملكوته في كل شيء، لكن خصَّ السماء بالذكر؛ لأنها مسكنٌ ملائكته، وثُمَّ عرشه وكُرسِيُّه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأمره ونهيه^(١).

وهذا الذي تزعمه الأشاعرة مخالف لظاهر النص، وتأويل بلا مسوغ أو دليل عليه، وفيه دعوى حذف وتقدير، وقد أجمع أهل اللغة أنه لا يجوز دعوى الحذف والتقدير إلا بقريضة ظاهرة في النص.^(٢)

مع ما فيه من مخالفة ظاهرة لدلالة الآية، فإن الله تعالى ذَكَرَ في هذه الآية أن الذي حذرهم وخوفهم منه هو ﴿مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾، وهذا الذي في السماء ويخوفُ العبادَ منه لا يمكن أن يكون إلا الله تعالى، فهو يُحذرهم أن يخسف بهم الأرض، أو يُرسلَ عليهم حاصباً، وهذا لا يَقْدِرُ عليه إلا الله تعالى.

فالذي في السماء - وهو الله تعالى - هو الذي خوفهم بذلك، لا من زعموا من الملائكة.

يقول العلامة الأمين الشنقيطي: (ما جاء بعده من خسف الأرض وإرسال الحاصب، فإنه لا يقدر عليه إلا الله، كما أنه ظاهر النص)^(٣).

لكن الأشاعرة غفلوا عن هذه الدلالة الصريحة للنص لما فيها من معارضة ظاهرة لمعتقدهم، فحرفوا دلالة هذا التركيب ليسلم لهم ما يعتقدون.

(١) البحر المحيط: (٢٩٦/٨).

(٢) سيأتي إن شاء الله تفصيل الكلام على دعوى الحذف وتقديره.

(٣) أضواء البيان: (٤٢٤/٥).

الضابط الثاني

تحديد المرجع الصحيح للضمير وفق سياق الكلام

يُعَدُّ استعمالُ الضمير^(١) في كلام العرب أسلوباً من أساليب اللغة العربية، وكذلك في نصوص الشرع حيث يُعَدُّ الضمير صورة من صور الإعجاز البياني القرآني.

فالضمير من أكثر مفردات اللغة احتياجاً إلى الدلالة السياقية، إذ أن مرجع الضمير إنما يُستدل عليه بالنظر إلى سياق الكلام، فقد يرجع إلى مذكور في الكلام، وقد يرجع إلى مقدر، ولا يُعرف ذلك إلا بالنظر إلى سياق الكلام.

وللضمير أثر كبير في بيان المعنى المراد من الكلام، فإنه يُقصد به الاختصار والإيجاز في العبارة، (فهو يُسهّم بقسط معتبر في أداء المعاني، فعليه يتوقف في كثير من الأحيان وضوح الكلام وغموضه)^(٢)، فقد يفهم الكلام من جهته، وقد يُلبس المعنى الحق ويُتأول تأولاً باطلاً من جهة الضمير أيضاً، ولهذا قال عنه ابن الحاجب: الضمائر (مُلَبَّسَةٌ باعتبار حقائق مدلولها، لصحة إطلاقها على المختلفات)^(٣).

ولذا عُدَّ تحديد مرجع الضمير واحداً من أوسع المسالك للاختلاف في فهم النص العقدي؛ حيث أن تحديد مرجع الضمير بصورة جلية لا يعتمد

(١) الضمير: (ما وُضِعَ لمتكلم أو مخاطب أو غائب، تقدم ذكره لفظاً، أو معنى، أو حكماً). شرح المقدمة الكافية في علم الإعراب، لابن الحاجب: (٢/٦٧٥).

(٢) قضايا اللغة في كتب التفسير، للدكتور الهادي الجطلابي: ص ٣٢٤.

(٣) أمالي ابن الحاجب: (٢/٧٧٢).

على قواعدٍ نحويةٍ مطلقةٍ تقطعُ النزاعَ، بل يرجعُ في الغالبِ إلى قرائنَ تحتفُ بالنص، أو خارجَ النص، مما يُعرف بالسياق الداخلي أو الخارجي، فإن دلالة السياق أكبر ما يعول عليه لمعرفة مرجع الضمير.

ولهذا نجدُ أنه قد يظهرُ الاختلافُ (حولَ مرجع الضميرِ بسبب الاختلافِ في المعنى، وقد تتعدّد مراجعُ الضمير الواحدِ بحسب فهم المعنى، ... وقد يُذكرُ اسمان في سياقٍ لغويٍّ ويعودُ الضميرُ إلى أحدهما، وهنا يلجا النحاةُ والمفسرون إلى تفسيراتٍ نحويةٍ وأخرى دلاليةٍ في تحديد مرجع الضمير، وقد تجرّهم تلك التفسيراتُ الدلالية إلى اللجوء إلى ظروفٍ خارجَ النص، وهي سياقُ الحال فيُحكّمونها في تحديد مرجع الضمير)^(١).

والمتنبّع لتوجيهات أهل السنة والجماعة في تحديد مرجع الضمير يظهرُ له أثرُ إعمال دلالة السياق لتحديد مرجع الضمير الوارد في النص العقدي، وتبعاً لذلك فهم معنى النص العقدي فهماً صحيحاً متوافقاً مع مراد المتكلم به.

وهذا المرجعُ قد يكون لأقرب مذكور^(٢)، (ويجوز مع القرينة أن يكون للأبعد)^(٣)، وذلك كله يعتمدُ على النظر إلى المعنى ودلالة النص.

وهذا أمرٌ مطرّدٌ عند أهل السنة والجماعة في تفسير عود الضمير اعتماداً على دلالة سياق النص، سواءً في نصوص الاعتقاد أو غيرها من النصوص.

(١) دور السياق في تحديد مرجع الضمير في الدراسات اللغوية والقرآنية، للدكتور محمد أحمد خضير، مجلة علوم اللغة، المجلد الثاني، العدد الأول: ص ٩٦.

(٢) إعادة الضمير إلى أقرب مذكور هو الأصل الذي يقرره العلماء من أهل السنة وغيرهم، بل هو محل اتفاق بين أهل السنة والمتكلمين وغيرهم، ومن ذلك قول الرازي في مفاتيح الغيب (١٧٦/٣١): إن عود الضمير إلى الأقرب أولى من عوده إلى الأبعد. ولكن هذا من جهة الأولوية، وإلا فإن المُحتكم في ذلك إلى معنى الكلام ودلالة سياقه.

(٣) البرهان في علوم القرآن: (٣٨/٤).

ولذا أظهر هذه الدلالة الإمام محمد بن جرير الطبري في تحديد مرجع الضمير في قوله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٦٩]، فقال في معرض ترجيحه: (وهذا القول - أي إعادة الضمير إلى العسل - أولى بتأويل الآية؛ لأن قوله ﴿فِيهِ﴾ في سياق الخبر عن العسل، فأن تكون الهاء من ذكر العسل، إذا كانت في سياق الخبر عنه أولى من غيره)^(١).

كذلك أظهر أثر دلالة السياق في تحديد مرجع الضمير في معرض بيانه للخلاف في تحديد مرجع الضمير ﴿بِهِ﴾ في قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَامِنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ [الإسراء: ١٠٧].

فقال: (وإنما قلنا غني به القرآن؛ لأنه في سياق ذكر القرآن، لم يجر غيره من الكتب ذكرٌ فيُصرفُ الكلامُ إليه، ولذلك جعلت الهاء التي في قوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلِهِ﴾ [الإسراء: ١٠٧] من ذكر القرآن؛ لأن الكلام بذكره جرى قبله، وذلك في قوله: ﴿وَقَرَأْنَا مَا فَرَّقْتَهُ﴾ [الإسراء: ١٠٦]، وما بعده في سياق الخبر عنه)^(٢).

هذا في نصوص الشرع عامة، وأما في نصوص الاعتقاد فقد التزم أهل السنة والجماعة بهذا الضابط في تحديد مرجع الضمير بناءً على دلالة السياق، وقد كان لذلك أثرٌ ظاهر في فهم نصوص العقيدة على الوجه الصحيح، الذي يتفق مع مراد المتكلم بالنص، كما يظهر ذلك في دراسة النصوص التالية.



(١) جامع البيان: (١٤/١٤١).

(٢) السابق: (١٥/١٨١).

الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسةً لجملةٍ من النصوص تدلُّ على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة بتحديد المرجع الصحيح للضمير وفق سياق الكلام، وتبين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:



النص الأول

قوله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١].

فقوله تعالى: ﴿خَلَقَ﴾ هذا فعلٌ متعدٍ يفتقرُ إلى مفعولٍ وقع عليه الخلقُ، ففيه ضميرٌ مستترٌ لا بُدَّ له من عائِدٍ، فعلى من يعود الخلق؟

ذهب أهلُ السنة والجماعة إلى القول الحق الذي تقتضيه دلالة سياق النص، وهو أن الضميرَ المستترَ عائِدٌ على المخلوق المذكور في الآية، وهو: (الإنسان).

وبيان ذلك: أن الله ﷻ قال: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ [العلق: ١-٢]، فتجلى بدلالة سياق الآيتين ما المقصود بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ﴾، وأن المقصود به خلق الإنسان بدلالة قوله: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾.

يقول الإمام الطبري: (أقرأ يا محمد بذكر ربك ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾، ثم بين الذي خلق، فقال ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^(١).

(١) جامع البيان عن تأويل القرآن، للطبري: (٦٩٦/٢).

ويبين سلامة هذا الفهم عند أهل السنة الجماعة النظر إلى خطأ بعض الفرق ومنهم المعتزلة وغيرهم في فهم مرجع الضمير.

حيث زعم المعتزلة: أن الضمير في ﴿خَلَقَ﴾ عائد على لفظة (اسم) المتقدم في قوله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾، فإذا عاد الخلق على لفظة (اسم) فتكون هذه اللفظة هي المخلوقة، وهي واردة في القرآن؛ إذاً: فالقرآن مخلوق.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: (قوله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ استدلال به العلماء في أن القرآن مخلوق؛ لأن الذي خُلِقَ يجب أن يكون راجعاً إلى ما تقدم ذكره وهو الاسم المقروء)^(١).

والقاضي عبد الجبار بطريقته هذه يبتز النص عن سياقه الحقيقي، وهذه طريقة مطردة لأهل البدع في الاستدلال بالنصوص، فهم يبترونها من سياقها، ليقرروا بما يجتزؤونه من النص عقائدهم، وإلا فلو أنه نظر إلى سياق النص كاملاً، لما استقام عنده هذا الزعم، إذ لن يجد فيه مبتغاه من الاستدلال، بل ستكون دلالة سياق النص ظاهرة في بطلان دعوته.

ولكن سطوة البدعة أغفلت القاضي عبد الجبار عن النظر في سياق الآية بتمامه ليدرك مرجع الضمير في ﴿خَلَقَ﴾، فإنه لا يمكن أن يقول عاقل: إِنَّ لَفْظَةَ (الاسم) هي التي خُلِقَتْ من ﴿عَلَقَ﴾، بل هذا لا يستقيم أن يوصف به إلا الإنسان.

قال البغوي: (قال الكلبي: ﴿الَّذِي خَلَقَ﴾ يعني: الخلائق، ثم فسره فقال: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾: يعني: خلق ابن آدم، من ﴿عَلَقَ﴾، جمع علقه)^(٢).

(فمن لم يهتد للمعنى المراد من الآية ابتداءً فإنه يلزمه إتمام السياق

(٢) معالم التنزيل، للبغوي: (٨/٤٧٩).

(١) متشابه القرآن: (٢/٦٩٦).

ليتجلى له هذا المعنى، فالآية الثانية مجلية لما غمض من معنى في الآية الأولى^(١).

النص الثاني

قول الله تعالى: ﴿وَأَخَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِنِّي أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٥٥].

فثمة في هذه الآية ضميران، وهما: ﴿هِيَ﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾، والضمير العائد على الضمير الأول وهو: ﴿بِهَا﴾ في قوله تعالى: ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ﴾.

فأهل السنة والجماعة فهموا مرجع الضمير الوارد في النص بحسب ما أرادته المتكلم به، وذلك بالنظر في القرائن المحتفة بالنص بحيث يفهم مرجع الضمير.

فجعلوا الضمير المنفصل: ﴿هِيَ﴾ (عائداً إلى (ما) الموصولة أو المصدرية المجرورة بباء السببية في قوله تعالى في نفس الآية: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ﴾، أي: ما الذي فعله السفهاء إلا فتنتك، أو: ما فعل السفهاء إلا فتنتك... فالضمير ﴿هِيَ﴾ كناية عن معصيتهم، والضمير المجرور في قوله: ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ﴾ راجع إلى هذه المعصية التي قدرها الله عليهم امتحناً وابتلاءً لهم^(٢).

(١) استدلال المعطلة بالآيات القرآنية، لعبد الرحمن الخالدي: ص ٣٦١.

(٢) الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي: للدكتور محمد السيد: (١/١٤٢-١٤٣).

يقول الطبري: (وأما قوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ فإنه يقول جل ثناؤه: ما هذه الفعلة التي فعلها قومي من عبادتهم ما عبدوا دونك، إلا فتنة منك أصابتهم، ويعني بالفتنة: الابتلاء والاختبار، يقول: ابتليتهم بها ليتبين الذي يضل عن الحق بعبادته إياه، والذي يهتدي بترك عبادته، وأضاف إضلالهم وهدايتهم إلى الله؛ إذ كان ما كان منهم من ذلك عن سبب منه جل ثناؤه، وبنحو ما قلنا في الفتنة قال جماعة من أهل التأويل^(١).

وهذا التوجيه لأهل السنة والجماعة هو الذي يتفق مع دلالة سياق الآية، فإن الله ﷻ ذكر دعاء موسى ﷺ لربه بأن لا يهلكه بفعل السفهاء، فقال: ﴿أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ﴾، ثم بين مصدر هذا الفعل الذي كان من السفهاء بقوله: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾.

فالذي يضل من يشاء، ويهدي من يشاء هو الله تعالى، وهذا هو الفهم السليم لمدلول الآية.

ولكن أين هذا الفهم مما فهمه بعض المعتزلة حين نزع الضمير من سياقه، ورده إلى معنى لا تقبله دلالة الكلام، لمجرد أن يتوافق مع معتقدهم في نفي خلق أفعال العباد، وتحديدًا في مسألة الضلالة والهداية.

فجعلوا الإشارة في الضمير عائدة إلى تلك (المضار) التي تكون محنة على الصالحين، فيضل بها على جهة العقوبة من يشاء.

فيفهم الضمير بمفهوم خارج عن سياق الآية؛ لأنه - عندهم - لا بد (من تأويل ذلك على وجه يخرج عن الظاهر)^(٢)، كما زعمه القاضي عبد الجبار المعتزلي.

وما ذلك إلا ليتوافق مع معتقدهم في أفعال العباد، بكون العبد يخلق

(١) جامع البيان: (١٠/٤٧٧).

(٢) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار: ص ٢٩٩.

فعل نفسه، فلا تُنسب الضلالة والهداية إلى الله تعالى^(١)، فلا يجوز عندهم أن يفهم قوله تعالى: ﴿تُضِلُّ بِهَا﴾ على ظاهرها؛ لأن الله تعالى لا يُضل أحداً، وإنما الضلال يكون محض اختيار العبد وفعله هو، بلا اختيار من الله تعالى لإضلاله، ليتوافق ذلك مع العدل الإلهي بزعمهم.

وأما أهل السنة والجماعة بتحديدهم لمرجع الضمير، وفهم العائد الذي عاد إليه الضمير، فإنهم يعملون الأصل المطرد في إعادة الضمير، وهو عودته لآخر منطوق به في الكلام.

وأيضاً لا يحيدون عن دلالة ظاهر النص، والتي هرب منها القاضي عبد الجبار المعتزلي فقال: لا بُدَّ (من تأويل ذلك على وجه يخرج عن الظاهر)^(٢).



النص الثالث

قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨].

فحيث تضمنت هذه الآية ضميراً مستتراً في قوله تعالى: ﴿يَشَاءُ﴾ وهذا الضمير المستتر هو فاعل للفعل ﴿يَشَاءُ﴾.

فعلى من يعود هذا الضمير؟ بمعنى من هو الذي يشاء في هذه الآية؟ فالذي يدل عليه سياق الآية، أن الضمير المستتر في قوله تعالى: ﴿يَشَاءُ﴾ عائد على لفظ الجلالة (الله) ﷻ، وهو المتقدم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ﴾.

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٣٢٣، والرد على المجبرة، للقاضي عبد الجبار: ص ١٧٢.

(٢) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار: ص ٢٩٩.

فيكون المعنى الظاهر من النص: أن (الله) لا يغفر أن يُشرك به العبد،
ويغفر (الله) ما دون ذلك لمن شاء (الله) أن يغفر له.

وهذا القول بعود الضمير المستتر في ﴿يَشَاءُ﴾ على لفظ الجلالة
(الله): هو قول أهل السنة والجماعة، وقول عامة المفسرين^(١).

وهو المتفق مع الأصل المُطرد بعود الضمير إلى أقرب مذكور وهو:
الله تعالى، وكذلك هو المعنى الذي يتسق معه تركيب الكلام، ويتفق معناه.

لكن المعتزلة لم يقبلوا ذلك؛ لأنه من المتقرر عندهم المُساوات في
المال بين مرتكب الكبيرة والكافر؛ فأشكل عليهم التفريق الذي ذكره الله
تعالى بين الشرك وما دونه، حيث علّق مغفرة ما دون الشرك بمشيئته تعالى.

فأعادوا الضمير على الاسم الموصول (من) في قوله تعالى: ﴿لَمَنْ
يَشَاءُ﴾؛ فراراً من إثبات أن الله تعالى يغفر ما دون الشرك لمن يشاء، ليتفق
ذلك مع أصل (الوعد والوعيد) عندهم، الذي أوجبوا على الله تعالى فيه أن
لا يُخلف وعيده، وأن لا يغفر لأحد دون أحد؛ لأن ذلك - بزعمهم - فيه
محاباة وميل يُنزه الله تعالى عنه^(٢).

فزعم المعتزلة: أن الضمير المستتر للفعل ﴿يَشَاءُ﴾ عائد على الاسم
الموصول في قوله تعالى: ﴿لَمَنْ﴾، ليكون المعنى عندهم: إن الله لا يغفر
لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك إن تاب منه.

فتكون المشيئة المذكورة في الآية من العبد لا من الله تعالى، فراراً من
إثبات أن الله تعالى يغفر ما دون الشرك من الكبائر وما دونها إذا شاء
سبحانه.

(١) انظر: تفسير الطبري: (١٥١/٥)، ومعاني القرآن، للزجاج: (٥٩/٢)، وبدائع التفسير الجامع
لتفسير ابن القيم: (٢٣/٢).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري: (٣٢٩/١)، وشرح الأصول الخمسة: ص ٦٦٦،
ومتشابه القرآن: ص ١٧٩، كلاهما للقاضي عبد الجبار، والفصل، لابن حزم: (٢٢٩/٣).

يقول الزمخشري مبيناً وجه حمل ضمير الفاعل على أنه عائدٌ على المكلف: (الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعاً موجّهين إلى قوله: ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ كأنه قيل: إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب، وبالثاني من تاب، ونظيره قولك: إن الأمير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يستأهله^(١).

فهذا التوجيه من الزمخشري - وهو قول عامة المعتزلة^(٢) - مبناه على أصل متقرر عندهم وهو: أن مرتكب الكبيرة غير التائب منها لا يغفر الله له^(٣).

يقول القاضي عبد الجبار: (ولا خلاف بينهم - أي المعتزلة - في أن مرتكب الكبائر من أهل النار، وأن من يدخل النار يكون مخلداً فيها كالكافر، وإن كان حاله في العقاب دونه)^(٤).

وعلى ذلك فلا تتوجه المشيئة في الآية إلى الله تعالى، بل تُصرف للاسم الموصول العائد على العبد الذي تصدر منه المشيئة.

(١) الكشاف: (١/٥١٩-٥٢٠).

(٢) نسبه لعامتهم أبو حيان في البحر المحيط: (٣/٢٨٠).

(٣) هذا هو معتقد المعتزلة في مرتكب الكبيرة، أنه في الدنيا في منزلة بين المنزلتين، ولا تُغفر له كبريته في الآخرة ما لم يتب منها. (انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ٣٥٠، وشرح الأصول الخمسة: ص ٦٦٦، ومتشابه القرآن: ص ١٧٩).

والمعتقد الحق في ذلك هو ما اعتقده أهل السنة والجماعة في مرتكب الكبيرة: أنهم يعتقدون عدم خروجه من الإيمان بمجرد ارتكابه للكبيرة، فلا يكفرونه ويخرجونه من الملة كما فعل الخوارج، والمعتزلة، ولا يجعلونه مؤمناً كاملاً بالإيمان كما يقوله المرجئة، بل هم وسطٌ بين طرفين، قال ابن تيمية: (ولا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله ولا بخطأ أخطأ فيه، كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة). (انظر: التبصير بمعالم الدين للطبري ص ١٧٧-١٨٦، شرح الطحاوية ٢/٤٣٢-٤٥٦، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٣/٢٨٢).

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: ص ٣٥٠.

والمعتزلة بتوجيههم هذا بتقدير عود الضمير يخالفون دلالة سياق الآية مخالفة ظاهرة، فإن الزمخشري بتوجيهه المتقدم للآية (أراد تطويعها له وتفسيرها حسب عقيدته عن طريق النحو، فجعل الفعلين في الآية: ﴿لَا يَغْفِرُ﴾ و﴿وَيَغْفِرُ﴾ مسلطين كليهما على ﴿لَمَنْ يَشَاءُ﴾ على أن المراد من الأول المنفي: من لم يتب، وبالثاني: من تاب، وبهذا تستوي جميع الذنوب في عدم المغفرة إلا بالتوبة... وهذا تأويل بعيد لا يدل عليه أسلوب الآية^(١).

ونظراً للمخالفة الظاهرة لدلالة السياق اضطر الزمخشري أن يلجأ إلى دعوى أنه تمَّ تركيبٌ مُقدَّرٌ بزعمه، (والتركيب المقدّر لا يغني عن تقدير آخر للجملة، بدليل توضيحه بالعبارتين (من لم يتب) و(من تاب))^(٢).

ودلالة سياق الآية دالة على بطلان زعم المعتزلة، فإنه ليس في سياق الآية ذكر للتوبة أصلاً، بل الله تعالى ذكر الآية في موضع بيان خطر الشرك وعظيم جرمه، فبين تعالى أنه لا يغفره، كما ذكر تعالى في سياق الآية عظيم فضله، بأنه تعالى يغفر ما دون الشرك لمن يشاء تفضلاً منه سبحانه.

وقد تعقب ابن المُنِير تصرف الزمخشري هذا في دلالة الآية معرضاً عن سياقها، فقال: (الآية إنما وردت فيمن لم يتب، ولم يُذكر فيها توبة كما ترى، فلذلك أطلق الله تعالى نفي مغفرة الشرك، وأثبت مغفرة ما دونه مقرونةً بمشيئة الله، فهذا وجه انطباق الآية على عقيدة أهل السنة، وأما القدرية فإنهم يظنون التسوية بين الشرك وبين ما دونه من الكبائر، في أن كل واحدٍ من النوعين لا يُغفر بدون توبة،... ولذلك أخذ الزمخشري يقطع أحدهما عن الآخر، فيجعل المراد مع الشرك عدم التوبة، ومع الكبائر

(١) النحو وكتب التفسير، للدكتور إبراهيم رفيده: (١/٧٣٨).

(٢) التحليل النحوي العقدي، لأحمد شيخ عبد السلام، مجلة أسلمة المعرفة، العدد الثاني عشر:

التوبة، حتى تنزل الآية على وفق معتقده،... وما هذا إلا من جعل القرآن تبعاً للرأي، نعوذ بالله من ذلك^(١).

النص الرابع

قول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٩) وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ^(١٠) وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ^(١١) كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ^(١٢) لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ^(١٣) وَقَدْ حَلَّتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ^(١٤) ﴿[الحجر: ٩-١٣].

فإن في الآية فعلاً متعدي وهو ﴿نَسْلُكُهُ﴾، وهذا الفعل المتعدي يفتقر إلى مفعول يقع عليه، والذي فهمه أهل السنة والجماعة من دلالة سياق الآية أن الضمير في قوله ﴿نَسْلُكُهُ﴾ عائد على: الكفر والضلال الواقع بسبب الاستهزاء في قوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾، فالله تعالى يسلك^(٢) الكفر - وهو كفر الاستهزاء - في قلوب المجرمين جزاء استهزائهم برسل الله تعالى.

وهذا الفهم لدلالة مرجع الضمير هو الذي نص عليه جمهور أهل السنة والجماعة^(٣).

وهو الذي يستقيم مع دلالة سياق الآيات: فإن الله تعالى ذكر إنزاله

(١) الانتصاف من الكشاف: (١/٢٧٢-٢٧٣).

(٢) السلك: إدخال الشيء في الشيء، كإدخال الخيط في المخيط، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ [المدثر: ٤٢]، أي: ما أدخلكم في جهنم. (انظر: تهذيب اللغة ١٠/٦٢، وتفسير الطبري: ١٤/١٤).

(٣) انظر: تفسير الطبري: (٤/١٣)، ومعاني القرآن للزجاج: (٣/١٧٤).

للذكر الحكيم، ثم ذكر بعد ذلك إرساله الرُّسل عليهم السلام للأمم السابقة، وما وقع من تلك الأمم من الاستهزاء بالرُّسل عليهم السلام ﴿وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾، ثم ذكر بعد ذلك قوله: ﴿كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾، أي: كفر الاستهزاء هذا الذي وقعت فيه الأمم السابقة هو الذي يدخل في قلوب هؤلاء المجرمين.

فهذا هو الفهم الصحيح لدلالة النص، وهو التوجيه الذي أعرضت عنه المعتزلة ولم تقبله، وليست مخالفتهم لذلك من باب الاعتماد على أصل أو ضابط يعتمدون عليه كما هو الحال عند أهل السنة والجماعة، بل مردُّ هذا التوجيه عندهم هو معارضة المعنى الصحيح المتقدم لأصل من أصولهم، وهو (أصل العدل)، القائم - عندهم - على أنَّ العباد يختارون ويفعلون بمحض إرادتهم، من غير فعل من الله تعالى متعلق بأعمالهم.

فإذا سلك الله تعالى الكفر في قلوب من يشاء من المجرمين فيكون قد قدر الضرر عليهم، وهذا ينافي العدل الإلهي بزعمهم، ولذا فروا إلى تحريف مرجع الضمير عن دلالة سياقه ليفروا من هذا المعنى.

والذي دفع المعتزلة إلى هذا الزعم هو فرارهم من الإقرار بأنَّ الله تعالى يسلك الكفر، أي: يدخله في قلوب المجرمين.

حيث زعموا أن الضمير في قوله: ﴿نَسْلُكُهُ﴾ عائد على ﴿الذِّكْر﴾ الوارد في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾.

فيكون معنى الآية حسب زعمهم: أن الله تعالى يسلك الذكر وهو القرآن في قلوب المجرمين، أي: يدخله في قلوبهم بسماعهم له، وحفظه وفهم معانيه، ومع ذلك لا يؤمنون به عناداً وتكبيراً، كما فعل من سبقهم من الأمم، ولذا قال الله تعالى بعده: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾.

يقول الزمخشري مقررّاً هذا المعنى: (نسلك الذكر في قلوب

المجرمين، على معنى أنه يلقيه في قلوبهم مُكذَّباً مستهزأً به غير مقبول، كما لو أنزلت بليّيم حاجة فلم يجبك إليها فقلت: كذلك أنزلها باللئام، يعني: مثل هذا الإنزال أنزلها بهم، مردودة غير مقضية^(١).

ويقول القاضي عبد الجبار مؤكداً ذلك: (لو كان تعالى يسلك الكفر في قلوبهم لم يجز أن يُذموا، أو يكلفهم تركه، ولما جاز أن يقول تعالى على وجه التوبيخ: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ ءَايَاتُ اللَّهِ﴾^(٢).

وهذا التأويل باطلٌ مخالفٌ لدلالة سياق النص كما تقدم، وفيه مخالفة لأصل من أصول إرجاع الضمير، وهو: إرجاعه إلى أقرب مذكور، ولا يُحَاد عن ذلك إلا بقرينة صارفة، وليس ثمة قرينة، فكيف والقرينة دالة على إبقاء الأصل، وعدم استقامة المعنى إلا به، لاسيما وأن لحاق الآية دالٌّ أيضاً على ذلك، فإن الله تعالى وصفهم بفعلهم هذا بأنهم مجرمون، وعادة القرآن أن هذا الوصف يكون لمن صدر منه جُرمٌ شنيعٌ، كما هو الحاصلُ منهم بالاستهزاء بالرسول عليهم السلام^(٣).

وبهذا يظهر سلامة منهج أهل السنة والجماعة في التزامهم بهذا الضابط في إرجاع الضمير إلى ما يتفق مع دلالة سياق الكلام، وتهافت ما زعمه المعتزلة، حيث لم يقيموا قرينةً واحدةً على زعمهم هذا، مخالفين الأصل من غير حجة.



(٢) متشابه القرآن: (٤٢٦/٢).

(١) الكشف: (٥٧٣/١).

(٣) انظر: تفسير الطبري: (١٣-١٤)، وتفسير ابن كثير: (٤٤٥/٤)، وتفسير أضواء البيان: (٣٨٢/٦).

النص الخامس

قول الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (٩) ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (١٠) [الشَّمْس: ٩-١٠].

فقوله تعالى: ﴿زَكَّاهَا﴾ و﴿دَسَّاهَا﴾ كلاهما متصلان بضمير متصل في محل نصب مفعول به، عائد على (النفس) المتقدم ذكرها في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ فالتزكية أو التدسية إنما هي واقعة على النفس بالنص، وهذا لا إشكال فيه.

ولكن جرى الخلاف في الفاعل لهذين الفعلين: (زَكَّى) و(دَسَّى) فمن الفاعل الذي يجوز أن يرجع عليه الضمير؟

فذهب جمهور أهل السنة والجماعة: إلى أنَّ الضمير المستتر في الفعلين: (زَكَّى) و(دَسَّى) يعود على (مَنْ) الموصولة الواقعة في محل رفع فاعل من قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (٩) ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (١٠)، فيكون المعنى: قد أفلح من زكَّى نفسه، وقد خاب من دسَّى نفسه، فالفاعلان من التزكية والتدسية منسوبان للعبد^(١).

وهذا القول الحق يُصادمُ مصادمةً مباشرةً معتقد (الجبر) الذي يعتقده الأشاعرة، فلما كان هذه التوجيه بمرجع الضمير إلى ما يدل على أنَّ الفعل من العبد لم يقبلوا هذا التوجيه؛ لأنهم يعتقدون أنَّ العبد مجبور على فعله، وأن قدرته لا أثر لها في الفعل.

لذا فقد اختاروا قولاً آخر لتحديد مرجع الضمير فزعموا أن:

(١) انظر تأويل شكل القرآن، لابن قتيبة: ص ٣٤٤، ومجموع فتاوى ابن تيمية: (١٠/٦٢٥)، وتفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٤/٥١٧)، وشرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي: ص ٤٤٢.

الضميرين المرفوعين للفعلين يعودان على الله تعالى^(١)، فيكون معنى قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ و﴿قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾، أي: قد أفلح من زكى الله نفسه، وقد خاب من دسى الله نفسه؛ لأن الفاعل حقيقة هو الله تعالى لا العبد، وإن نسب له الفعل على سبيل التجوز فقط^(٢).

يقول الرازي مؤكداً هذا المعنى عند الأشاعرة: (وأما أصحابنا فقالوا: المعنى خابت وخسرت نفس أضلها الله تعالى وأغواها وأفجرها وأبطلها وأهلكها، هذه ألفاظهم في تفسير: ﴿دَسَّاهَا﴾، قال الواحدي: فكأنه سبحانه أقسم بأشرف مخلوقاته على فلاح من طهره، وخسارة من خذله، حتى لا يظن أحد أنه هو الذي يتولى تطهير نفسه، أو إهلاكها بالمعصية)^(٣).

وربما أقروا بإعادة الضمير على العبد، ولكن لا على وجه الحقيقة، كما زعم ابن المنير السكندري: (ونحن لا نأبى أن تضاف التزكية والتدسية إلى العبد على طريقة أنه الفاعل، كما يضاف إليه الصلاة والصيام وغير ذلك من أفعال الطاعات؛ لأن له عندنا اختياراً وقدرة مقارنة، وإن منعنا البرهان العقلي الدال على وحدانية الله تعالى ونفي الشريك أن نجعل قدرة العبد مؤثرة خالقه)^(٤).

(١) وهذا القول منسوب لبعض أهل السنة، ويروى عن ابن عباس رضي الله عنه، كما قال: بجواز الأمرين الطبري، والزجاج، وغيرهما من علماء أهل السنة، ولكن الفرق كبير بين مأخذ من أجاز هذا القول من أهل السنة والجماعة، وبين الأشاعرة. فإن الأشاعرة قالوا بهذا القول الثاني، وأبطلوا الأول، ولم يجوزوه؛ لأن العبد لا يفعل حقيقة عندهم، وليس له قدرة مؤثرة.

وأما من أجاز الوجهين من أهل السنة والجماعة: فلما تقرر عندهم أن العبد فاعل لفعله فأجازوا الإعراب الأول، ولما تقرر عندهم أن فعله خلق لله تعالى وإيجاد منه أجازوا الإعراب الثاني. (انظر معاني القرآن للفراء: (٢٦٧/٣)، وتفسير الطبري: (٢٥٦/٣٠)، وتفسير ابن كثير: (٥١٧/٤)).

(٢) انظر التفسير الكبير، للرازي: (١٧٥/٣١)، والأصول في النحو، لابن السراج: (٣٢٣/٢)، والبحر المحيط: (٤٧٥/٨).

(٣) التفسير الكبير: (١٩٣/٣١). (٤) الانتصاف من الكشاف: (٢١٥/٤).

فالقدره عندهم التي يثبتونها للعبد ليست مؤثرة، بل هي مقارنة للفعل فحسب.

والأشاعرة في دعواهم هذه برفض أن يكون ضمير ﴿زَكَّيْهَا﴾ و﴿دَسَّنَهَا﴾ عائداً على العبد، يخالفون الظاهر من النص المتبادر للذهن، فإنه (لا يجوز أن يُراد بالكلام ما ليس فيه دليلٌ على إرادته، فإن مثلَ هذا مما يُصانُ كلامُ الله ﷻ عنه،... فإنَّ الكلامَ إذا احتمل معنيين وجبَ حملُه على أظهرهما، ومن تكلف غير ذلك خرجَ عن كلام العرب المعروف، والقرآن مُنزَه عن ذلك، والعدول عما يدلُّ عليه ظاهر الكلام إلى ما لا يدلُّ عليه بلا دليلٍ لا يجوز البتة، فكيف إذا كان نصاً من جهة المعنى)^(١).

والناظر في سياق هذه الآيات يعلم خطأ قول الأشاعرة، فإن هذه الآيات إنما جاءت في سياق أمر الناس بتزكية أنفسهم وأنهم مسئولون عن ذلك، وقادرون عليه، حيث سبقها قوله تعالى: ﴿فَالْهَمَّهَا تَجُورَهَا وَتَقَوْلَهَا﴾، فالعبد أُقْدِرَ على العمل الصالح ونقيضه، وهو محاسبٌ على عمله مسئولٌ عن تزكية نفسه، وإن كان كل ذلك بتوفيق الله ﷻ له أو خذلانه، فإن (العبد إن زكى نفسه ودساها، فإنما يزكيها بعد تزكية الله بتوفيقه وإعانتة، وإنما يدسيها بعد تدسية الله لها بخذلانه، والتخلية بينه وبين نفسه)^(٢).

وهذا المعنى الظاهر لا أظنه يخفى على علماء الأشاعرة، ولكن سطوة البدعة القاضية بأن العبد مجبورٌ على فعله أبت عليهم إثبات ما دلَّ عليه سياق الكلام، وردَّ ما اختاره جمهور أهل السنة والجماعة.



(١) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية معلقاً على قول الأشاعرة في هذه الآية، انظر مجموع الفتاوى: (٦٢٦/١٠).

(٢) بدائع التفسير، مجموع من تفسير ابن القيم: (٢٣٠/٥).

النص السادس

قول الله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠].

قد ورد الخلاف في ضمير الفاعل المستتر للفعل ﴿يَرْفَعُهُ﴾ على من يعود ذلك على ثلاثة أقوال:

١ - **القول الأول:** إنَّ ضمير الفاعل في قوله: ﴿يَرْفَعُهُ﴾ عائد على العمل الصالح في قوله: ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ أي: أن العمل الصالح يرفع الكلم الطيب، فلا يُقبل القول إلا بعمل^(١)، وهو قول جمهور المفسرين واللغويين، وقال به: ابن عباس، وسعيد بن جبير، والحسن، والضحاك، وعكرمة، وابن جرير الطبري، وغيرهم^(٢). يقول بشر بن حوشب: (العمل الصالح يرفع الكلم الطيب)^(٣).

٢ - **القول الثاني:** إنَّ ضمير الفاعل في قوله: ﴿يَرْفَعُهُ﴾ عائد على ﴿الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾، وضمير المفعول عائد على ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ﴾. والمعنى على هذا: لا يُقبل عمل صالح إلا ممن له كلام طيب، وهذا يصح إن قلنا: إن الكلم الطيب لا إله إلا الله؛ لأنه لا يُقبل العمل إلا مِنْ مُوحِدٍ^(٤).

٣ - **القول الثالث:** إنَّ ضمير الفاعل في قوله: ﴿يَرْفَعُهُ﴾ عائد على الله تعالى، (فالمعنى على هذا: أن الله يرفع العمل الصالح، أي يتقبله ويثيب عليه)^(٥).

(١) تفسير الثعلبي: (١٠١/٨).

(٢) انظر: تفسير الطبري: ٣١٤٢/٢٢ وتفسير البغوي: (٣/ ٦٩٠) ومعاني القرآن، للزجاج: (٤/ ٢٦٥)، وإعراب القرآن، للنحاس: (٣/ ٣٦٤).

(٣) تفسير الطبري: (٢٢/ ١٤٣).

(٤) التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي: (٢/ ٣٦٤).

(٥) السابق: (٢/ ١٧٢).

وقد جمع هذا الأقوال الثلاثة الزجاج، ويَبَيِّن أن هذه الأقوال جائزة عند علماء اللغة، فقال: (الضمير في ﴿يَرْفَعُهُ﴾ يجوز أن يكون أحد ثلاثة أشياء، وذلك قول أهل اللغة جميعاً)^(١) ثم حكى الأقوال الثلاثة المتقدمة.

وهذه الأقوال مع جوازها جميعاً، إلا أن أرجحها هو قول جمهور المفسرين واللغويين وهو: **القول الأول**، وهو الذي يتفق مع دلالة سياق النص، وفيه أيضاً ردٌّ على المرجئة الذين يخرجون العمل من الإيمان فإن القول بأن: العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب (يؤدي إلى أن الآية تدل على أن الكلم الطيب - وهو التوحيد - متوقف قبوله على العمل الصالح؛ لأن العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب... وبالتالي فالآية على هذا التوجيه دليلٌ على أن الإيمان شامل للعمل)^(٢)، كما هو مذهب السلف.

فقد ذكر أبو جعفر النحاس قول الجمهور في مرجع الضمير في الآية، مبيناً المأخذ العقدي لتحديد مرجع الضمير، وأن تحديده على وجهه الصحيح فيه ردٌّ على المرجئة، فقال: (وأهل التفسير وابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس وشهر بن حوشب وغيرهم، قالوا: والمعنى: العمل الصالح يرفع الكلم الطيب، وهذا ردٌّ على المرجئة)^(٣).

ولكن ابن عطية ردَّ هذا القول منطلقاً مما تقرر عند الأشاعرة، من صحة الإيمان بدون العمل، فحكى قول الجمهور بأن العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب ثم ردهُ بقوله: (وهذا قولٌ يردهُ معتقد أهل الحق والسنة، ولا يصح عن ابن عباس، والحق أنَّ العاصي التارك للفرائض إذا ذكر الله تعالى، وقال كلاماً طيباً، فإنه مكتوب له، مُتَقَبَّلٌ منه، وله حسناته،

(١) معاني القرآن وإعرابه: (٤/٢٦٥)

(٢) الأثر العقدي لتعدد التوجيه الإعرابي، للدكتور محمد السيف: (١/٢٢٩).

(٣) إعراب القرآن، للنحاس: (٣/٣٦٤).

وعليه سيئاته، والله تعالى يتقبل من كل من اتقى الشرك^(١).

وإنما أراد بأهل الحق والسنة: الأشاعرة على عاداتهم في وصف أنفسهم بأنهم أهل السنة^(٢)، وهو بهذا التقرير ينطلق مما تقرر عند الأشاعرة من أن العمل لا يدخل في الإيمان، وأنه يصح الإيمان بدون العمل.

وخالف ابن عطية في ذلك قول الجمهور من أهل السنة، وخطأ القول الراجح لا لدليل إلا أنه مخالف لمعتقد الأشاعرة كما صرح بذلك بقوله: (وهذا قول يرده معتقد أهل الحق والسنة)^(٣)، ولم يُعمل قواعد تركيب الكلام عند العرب، ومقاييسهم في الحكم على عودة الضمير، ومن أشهرها أنه يعود على آخر مذكور، وهو (العمل) في هذه الآية، فإنه تعالى قال: ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾.

ومع جواز الوجه الذي اختاره ابن عطية كأحد الأوجه الثلاثة التي أجازها العلماء لعودة الضمير، إلا أن ابن عطية خطأ الأرجح، ولم يذكر دليلاً عليه إلا مخالفته لمعتقده فحسب.

وإلا فإن قول جمهور مفسري أهل السنة والجماعة هو الأرجح، والأظهر من حيث دلالة المعنى كما تقدم بيانه، والله أعلى وأعلم.



(١) المحرر الوجيز: (٢٠٦/٧).

(٢) انظر مثلاً لهذا الانتحال في: الإنصاف، للباقلاني ص ١١٤، ومعالم أصول الدين، للرازي ص ٦٥، وطبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٣٧٣.

(٣) المحرر الوجيز: (٢٠٦/٧).

الضابط الثالث

فهم دلالة صيغ التوكيد على ضوء ما أراده المتكلم بالنص

التوكيد أو التأكيد^(١) : تابعٌ يُقصد به رفع احتمال فهم معنى مُتوهم غير مقصود للمتكلم، كما أنه تمكينٌ للمعنى المراد، وتقريره في الذهن، (فالتأكيد تمكين الشيء في النفس وتقوية أمره، وفائدته إزالة الشكوك، وإمالة الشبهات عما أنت بصدده، وهو دقيق المأخذ كثير الفوائد)^(٢).

والتوكيد أسلوب ارتضته العرب في كلامها لتقرير الكلام وتأكيد معناه الذي قصده المتكلم، والعرب تذكر التوكيد لأغراض منها: تحقيق المعنى عند المتكلم، وتوطيئ نفس المخاطب لتلقيه، ومنها مواجهة إنكار المخاطب، ومنها إمالة الشبهة؛ لغرابة الخبر، وحاجته للتقرير والتحقيق^(٣).

وعلى هذا فإنَّ الكلام إذا تأكدَ تقرر، وصار قصد ظاهره حقيقة لا وراء فيها، وصار قبول مُراد الظاهر أمراً مُسلماً به، ولا يردُّه إلا معانداً ومكابراً^(٤).

(١) يقال وكد الشيء وأكده، والواو أفصح، وهو يدل في اللغة على: الشد والإحكام، ويقال أوكد عقده: أي شده، ومنه الوكاد: حبل تشد به البقرة عند الحلب. (انظر: لسان العرب، لابن منظور مادة: وكد، ومختار الصحاح، ومعجم مقاييس اللغة: مادة أكد). وهو في الاصطلاح: (أن يرد اللفظ لتقرير المعنى الحاصل قبله وتقويته). (الكليات: ص ٢٦٧).

(٢) الطراز للعلوي: (١٧٦/٢).

(٣) انظر: البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، للدكتور محمد أبو موسى، ص ٣٤٢-٣٤٤.

(٤) انظر: أساليب التوكيد في القرآن، ص ١٤.

فالتوكيد يُكسب المعنى قوةً، ويزيده ثباتاً وتمكناً في النفوس، وينفي احتمال توهم خلافة.

يقول ابن منظور: (التوكيدُ دخل في الكلام لإخراج الشك، وفي الأعداد لإحاطة الأجزاء، ومن ذلك أن تقول: كلمني أخوك، فيجوز أن يكون كلمك هو، أو أمر غلامه بأن يكلمك، فإذا قلت: كلمني أخوك تكليماً؛ لم يجز أن يكون المكلّم لك إلا هو)^(١).

وقد جاء تعامل أهل السنة والجماعة مع صيغ التوكيد الواردة في نصوص العقيدة متوافقاً مع دلالاتها التي جاءت في كلام العرب، فإن صيغة التوكيد تأتي في لغة العرب وثيقة الصلة بإرادة المعنى الذي قصده المتكلم، وذلك مثل:

- **التقرير**: فيقصد تقرير المؤكّد وتحقيق مفهومه، بحيث لا يُظن به غيره، نحو: (جاء زيدٌ زيد).
- **دفع توهم السهو**: إذا خاف المتكلم أن السامع ظنّ به السهو فأسند الحكم إلى غير من هو له؛ احتاج أن يؤكّده.
- **دفع توهم المجاز**^(٢): نحو (جاء الأميرُ نفسه)، دفعاً لتوهم أن إسناد المجيء إلى الأمير مجازاً، وإنما الجائي بعض خدمه.
- **دفع توهم التخصيص وعدم الشمول**: نحو: (جاء القوم كلهم) دفعاً لتوهم أن الجائي البعض، وعُبر عن إرادة العموم قصداً باللفظ الدال على الكل^(٣).

(١) لسان العرب لابن منظور: (٤٦٦/٣).

(٢) هذا على القول بوقوع المجاز في اللغة أصلاً، ولذلك تفصيل تام في كتاب مستقل إن شاء الله تعالى.

(٣) انظر: شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، للسيوطي، بهامش حلية اللب المصون على الجوهر المكنون: ص ٦٤.

فكل أسباب التوكيد هذه دائرة حول فهم إرادة المتكلم، وتطلب المعنى المراد من الكلام، مما يجعل أسلوب التوكيد من أظهر الأساليب في إرادة المعنى الظاهر من النص.

وهذا ما التزمه أهل السنة والجماعة في فهمهم لنصوص الاعتقاد بإجراء دلالة صيغ التوكيد بحسب الظاهر المراد للمتكلم بالنص، كما يظهر ذلك في دراسة النصوص التالية.



الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسةً لجملته من النصوص تدل على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة، بفهمهم لدلالة صيغ التوكيد على ضوء ما أراده المتكلم بالنص، وتبين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:

النص الأول

قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

فقد فهم أهل السنة والجماعة دلالة صيغة التوكيد الواردة في الآية، وهي قوله تعالى: ﴿تَكْلِيمًا﴾، مثبتاً تكليمه ﷺ لنبيه موسى عليه السلام.

فالآية صريحة في إثبات حقيقة **صفة الكلام** لله تعالى، فإن الله تعالى نسب لنفسه الكلام، ثم ساق توكيد هذا الفعل ليؤكد على إرادة حقيقة الفعل، لقطع أي احتمال لإرادة غيره.

يقول الدارمي: (قال الله في كتابه: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، فهذا لا يحتمل تأويلاً غير نفس الكلام)^(١).

فإن الله تعالى ذكر في هذه الآية **صفة الكلام** منه ﷺ لنبيه موسى عليه السلام، ثم أكد قيام هذا الصفة به ﷺ (بالمصدر فقال: ﴿تَكْلِيمًا﴾، قال غير واحد من العلماء: التوكيد بالمصدر ينفي المجاز، لئلا يُظن أنه أرسل إليه رسولاً، أو كتب إليه كتاباً، بل كلمه منه إليه)^(٢).

(١) الرد على الجهمية: ص ١٥٥.

(٢) مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية: (٥١٥/١٥).

وقد نصَّ جمعٌ من أهل التحقيق في اللغة أنَّ التوكيد بالمصدر ينفي المجاز، ويثبت حقيقة الصفة، بل نُقل الإجماع على ذلك.

يقول النحاس: (أجمع النحويون على أنك إذا أكدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازاً،... فكذا لمَّا قال: ﴿تَكْلِيماً﴾ وجَبَ أن يكون كلاماً على الحقيقة من الكلام الذي يُعقل)^(١)

فأهل السنة والجماعة أعملوا دلالة صيغة التوكيد للدلالة على المعنى الذي أَراده المتكلم بالنص، حيث وردت بصيغة التأكيد للفعل، فدلَّ ذلك على إرادة حقيقة الفعل أو الوصف، وقطع أي احتمال سواه.

فإنه (لو جاءت: كَلَّمَ الله موسى مجرداً؛ لاحتملت،... فلمَّا جاءت: ﴿تَكْلِيماً﴾، خرج الشكُّ الذي كان يدخلُ في الكلام، وخرج الاحتمال للشئين، والعربُ تقول: إذا وُكِّدَ الكلامُ لم يجرز أن يكون التوكيد لغواً، والتوكيد بالمصدر دخل لإخراج الشك)^(٢).

يقول ابن قتيبة: (أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكَّد بالتكرار، فتقول: أَرَادَ الحائِطُ أن يسقط، ولا تقول: أَرَادَ الحائِطُ أن يسقط إرادة شديدة، وقالت الشجرة فمالت، ولا تقول: قالت الشجرة فمالت قولاً شديداً، والله تعالى يقول: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيماً﴾، فوكَّدَ بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز)^(٣).

يقول ابن القيم: (رفع سبحانه توهم المجاز في تكليمه لكليمه بالمصدر المؤكَّد، الذي لا يشك عرْبِي القلبِ واللسانِ أنَّ المُراد به إثبات تلك الحقيقة، كما تقول العرب: مات موتاً، ونزل نزولاً)^(٤).

ويقول ابن القيم أيضاً مؤكداً على أثر صيغة التوكيد في إثبات حقيقة

(١) إعراب القرآن، للنحاس: (١/٥٠٧). (٢) تهذيب اللغة، للفراء: (١٠/٢٦٥).

(٣) تأويل مشكل القرآن: ص ٧٤. (٤) الصواعق المرسله: (١/٣٨٩).

الفعل: (فإن التأكيد في مثل هذا السياق صريحٌ في التعظيم، وثبتت حقيقة الكلام والتكليم، فعلاً ومصدراً، ووصفه بما يشعر التقليل مضاد للسياق، فتأملهُ) ^(١).

وهذا الضابط لأهل السنة والجماعة بفهم دلالة صيغة التوكيد على ما أراده المتكلم بالنص، قد ضلَّ عنه طوائفٌ من الأمة وعلى رأسهم المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم.

فأما المعتزلة فأعرضوا عن الدلالة بالكلية، وفزعوا إلى تحريف النص تحريفاً ظاهراً فراراً من إثبات حقيقة الصفة لله تعالى.

ولهذا: (قال الأئمة: هذه الآية أقوى ما ورد في الرد على المعتزلة) ^(٢).

ومنهجهم من رأى أنَّ صيغة التوكيد صريحة في إثبات حقيقة الصفة، فنحى إلى تحريف اللفظ ليكون المؤكِّد لفظاً آخر غير **صفة الكلام**، كما ذكر الزمخشري في كشافه إذ قال: (ومن بدع التفاسير أنه من الكَلِم، وأن معناه وجَّحَ الله موسى بأظفار المحنِّ ومخالبِ الفتن) ^(٣).

وهذا قولٌ باطلٌ وتحريفٌ ظاهرٌ، تكفي حكايته عن الانشغال برده، وقد أجاد ابن المنير بتعليقه على قول الزمخشري هذا فقال: (صدق الزمخشري أنه من بدع التفاسير التي ينبو عنها الفهم، ولا يبين بها إلا الوهم) ^(٤).

كما سخَّفَ هذا القول الزركشي فقال: (فقد سخف عقلٌ من تأوله على

(١) بدائع التفسير، المجموع لتفسير ابن القيم: (٣٠٦/١).

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر: (٤٧٩/١٣).

(٣) الكشاف عن حقائق التنزيل: (٥٩١/١).

(٤) الانتصاف من الكشاف، بواسطة المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للدكتور صالح الغامدي: (٣٣٠/١).

أنه كَلَّمَهُ بأظفار المِحَن من الكَلِم وهو الجرح؛ لأن الآية مسوقة في بيان الوحي^(١).

وكلامُ الزمخشريُّ هذا منقوض بإجماع اللغويين الذي حكاه الإمام اللغوي ابن النحاس، بأن الإجماع منعقد على أن المصدر مؤكدٌ لوقوع الفعل حقيقة، فقال: (قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ مصدر مؤكد، وأجمع النحويون على أنك إذا أكدت الفعل بالمصدر لم يكن مجازاً... فكذا لما قال تكلماً وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة من الكلام الذي يعقل^(٢).

وأما الأشاعرة فلمَّا كان **صفة الكلام** لله تعالى عندهم هي: القول القائم بالنفس، كما يقول أبو المعالي الجويني: (الكلام هو القول القائم بالنفس، وإن رمنا تفصيلاً فهو: القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات)^(٣).

ويقول الباقلاني: (ويجب أن يُعلم أنَّ الكلامَ الحقيقي هو المعنى الموجودُ في النفس)^(٤).

فكلام الله تعالى عند الأشاعرة كلامٌ نفسيّ، وهو معنى قديم قائم بذات الله تعالى، ليس له تعلق بمشيئة الله تعالى^(٥).

فقد استشكلوا أن تكون صيغة التوكيد على وجهها الصحيح الدال على تأكيد وقوع الفعل من الفاعل، بل زعموا معنى جديداً أغربوا فيه، فزعم الزركشي: أنَّ صيغة التوكيد دالةٌ على وقوع الفعل حقيقة، ولكنها لا تدل على أن الفعل وقع من الفاعل نفسه، فهي توكيدٌ لحقيقة الفعل لا توكيدٌ

(١) البرهان في علوم القرآن: (٢/٢٩٢). (٢) إعراب القرآن، للنحاس: (٥/٥٠٧).

(٣) الإرشاد: ص ١٠٨. (٤) السابق: ص ١٠٨.

(٥) انظر: لمع الأدلة، للجويني ص ١٠٣، والتمهيد لقواعد التوحيد، لأبي المعين النسفي: ص ٧٠، وحاشية الدسوقي على أم البراهين: ص ١١٤.

لحقيقة وقوعه من الفاعل، فقال: (قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ فإنه لما أُريدَ كلامُ الله نفسه قال: ﴿تَكْلِيمًا﴾، ودلَّ على وقوع الفعل حقيقةً، أما تأكيد فاعله فلم يتعرض له،... والصواب أنه إنما يرفع الوهم عن الحديث لا عن المحدث عنه، فإذا قلت: ضربَ الأميرُ، احتمل مجازين أحدهما: إطلاق الضرب على مقدماته، والثاني: إطلاق الأمير على أمره، فإذا أردت رفع الأول أتيت بالمصدر، فقلت: ضرباً، وإن أردت الثاني قلت: نفسه أو عينه، ومن هذا يُعلم ضعف استدلال أصحابنا على المعتزلة في إثبات كلام الله لموسى^(١).

فالزركشي - وهو من الأشاعرة - استشكل هذه الدلالة الصريحة، فجاء بمثل هذا القول ليفرَّ من دلالة الآية الصريحة بتوكيد وقوع الفعل من الفاعل، ليتفق مع مذهبه بأن الله تعالى لا يتكلم إذا شاء بما شاء، بل هو كلام قديم أزلي.

وكلام الزركشي هذا منقوض بدلالة تركيب الآية، فإن الآية جاءت صريحة في إثبات حقيقة **كلام الله** تعالى، حيث وردت بتأكيد وقوع الفعل من الفاعل، بما يُجزم معه أن الفاعل قد وقع الفعل منه حقيقةً، حيث أكد بالمصدر، فذكر الفعل ﴿وَكَلَّمَ﴾، وذكر فاعله ﴿اللَّهُ﴾، وأكد ذلك بالمصدر ﴿تَكْلِيمًا﴾، فدلَّت دلالة التركيب على تأكيد وقوع الفعل من الفاعل حقيقةً لا تحتل التأويل.

كما أن كلامه منقوض بدلالة سياق النص، فإن الله ﷻ ذكر هذه الآية في معرض ذكر أنبيائه عليهم السلام، وما أوحى إليهم، وأنه اختص موسى ﷺ بالتكليم، الذي أكد حقيقته بالمصدر، فقال تعالى: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَىٰ وَآلِهٖ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا﴾

(١) البرهان في علوم القرآن: (٢/ ٢٩٢-٢٩٣) بتصرف يسير.

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا [النساء: ١٦٣-١٦٤]، فالآية وردت في سياق بيان وحي الله ﷻ لأنبيائه، وهو ما أعترف به الزركشي بقوله: (الآية مسوقة في بيان الوحي)^(١).

إلا أنه أغفل تماماً سياق الآية، وأنها وردت بهذا التركيب لبيان اختصاص الله تعالى لموسى ﷺ بتكليمه مباشرة.

ثم دعوى الزركشي أن التوكيد هنا يرفع المجاز عن الفعل لا عن الفاعل، دعوى لا تستقيم مع أساليب اللسان العربي، فإنه (قد تبين لمن قد عرف اللغة، أن القول يقع فيه المجاز)^(٢)، فيقال: قال الحائط مال، وقل برأسك إليّ، أي أمْلُهُ، وقالت الناقة، وقال البعير، ولا يقال في مثل هذا المعنى: تكلم، ولا يعقل الكلام إلا بالنطق بعينه... فإن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا تؤكد بال تكرار)^(٣).

فهذا تركيب النص ونظمه وفيه دلالة صريحة على خلاف ما زعمه الزركشي وغيره، إذ أغفل ذلك لما فيه من إبطال لمعتقدهم في كلام الله تعالى.

وبهذا يظهر أن أهل السنة والجماعة هم أسعد الناس بإصابة الحق، وموافقة مُراد الشارع ﷻ من كلامه.



(١) السابق: (٢/٣٩٣).

(٢) هذا على القول بوقوعه أصلاً.

(٣) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: (ص ١٠٦).

النص الثاني

قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

حيث ورد في هذه الآية توكيدٌ لفظي بصيغة من صيغ التوكيد، وهي ﴿أَجْمَعِينَ﴾، في قوله تعالى: ﴿لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾، ففهم أهل السنة والجماعة من هذا التركيب معنى العموم لمشيئة الله تعالى، وقدرته تعالى على هداية من يشاء.

إذ ذكر الله ﷻ صيغة التوكيد ﴿أَجْمَعِينَ﴾ في سياق الشرط المذكور بعد أداة الشرط (لو)، فجعل هداية من يشاء معلقة بشرط (مشيئته) سبحانه^(١) فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ.

وهذا الفهم الذي فهمه أهل السنة والجماعة هو الفهم الذي يستقيم مع دلالة الآية في ذكر صيغة التوكيد ﴿أَجْمَعِينَ﴾ وجعلها مؤكدة لعموم مشيئته سبحانه، كما أن فهم المراد من هذه الآية مترتب على فهم الآية التي قبلها، إذ سياق الآيات متصلٌ للدلالة على المعنى المراد.

فإن الله ﷻ ذكر في الآية قبلها محاجة كفار قريش^(٢)، لما نازعوا في قدر الله تعالى، وقالوا كما أخبر الله تعالى عنهم: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ (١٤٨) قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ [الأنعام: ١٤٨-١٤٩].

(١) انظر: إعراب القرآن وبيانه، لمحي الدين درويش: (٢/ ٤٨٥).

(٢) قال مجاهد: هذا قول الذي حكاه الله تعالى هو قول كفار قريش. (تفسير مجاهد: ص ٣٣٠).

فلما نازعو بالباطل في قدر الله تعالى - ولا حجة لهم - أقام الله تعالى عليهم الحجة البالغة، ببيان قدرته تعالى على هداية من يشاء مؤكداً ذلك بصيغة التوكيد، فقال: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾.

ولهذا احتج ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما بهذه الآية على من يُنازع في القدر.

كما روى أبو بكر الفريابي بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن رجلاً قال له: إن قوماً يقولون ليس الشر بقدر، فقال ابن عباس: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا ءَابَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(١).

وقد ضلَّ المعتزلة في فهم دلالة هذه الآية، ونفوا تعلق هداية الخلق بمشيئة الله تعالى، على ما تقرر عندهم: من أن أفعال العباد محض خلق لهم، ليس لها تعلق بإيجاد الله تعالى لها ولا مشيئته^(٢).

ولهذا فرَّ الزمخشري من دلالة الآية الصريحة على عموم مشيئة الله تعالى، ولم يلتفت لظاهر الدلالة، ولا لأثر صيغة التوكيد في تأكيد ذلك، بل عكس الدلالة زاعماً أن قوله تعالى: ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ردٌّ على من زعموا عموم مشيئة الله تعالى، وأنَّ (تعليقكم دينكم بمشيئة الله: يقتضي

(١) كتاب القدر: ص ٢٠١.

(٢) من أسباب ضلال المعتزلة في هذا الباب عدم التفريق بين مشيئة الله تعالى وإرادته الكونية القدرية النافذة لا محالة، وبين إرادته الشرعية التي أمر بها، وقد دل على التفريق بينهما الكتاب والسنة، يقول الله تعالى: ﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعِلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: ٣٩]. هذا في المشيئة والإرادة الكونية، ويقول تعالى في الإرادة الشرعية: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥]. (انظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز ١/ ٣٢٤).

أن تعلقوا دين من يخالفكم أيضاً بمشيئته، فتوالوهم ولا تُعادوهم، وتوافقوهم ولا تخالفوهم؛ لأنَّ المشيئة تجمع بين ما أنتم عليه وبين ما هم عليه^(١).

وهذا زعم باطلٌ فيه تحريفٌ صريحٌ لدلالة الآية، ولذا تعقب أبو حيان الأندلسي الأشعري هذا الزعم بقوله: (وهذا تفسير للآية على ما تقرر قبل في الآيات السابقة من مذهب الاعتزال والذي قدره الزمخشري، ... وقال الكرمانى: فلو شاء لهداكم هداية التجاء واضطرار، وهذه نزعة اعتزالية)^(٢).

والذي أوقع المعتزلة وغيرهم في الخطأ في فهم دلالة هذه الآية، أنهم لم ينظروا في سياق الآية والآيات قبلها، وهذا ما عابه عليهم ابن حزم بقوله: (قال أبو محمد: فإن سكتوا ها هنا لم يهتدوا التمويه، وقلنا لهم صلوا القراءة، وأتموا معنى الآية ...، فإن اعترضوا بقول الله ﷻ: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾ ^(١٤٨) قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ ^(١٤٩) قُلْ هَلَمْ شُهِدَآكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِبَيِّنَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾.

قال أبو محمد: إنما تلونا جميع الآيات على نسقها في القرآن واتصالها خوف أن يعترضوا بالآية ويسكتوا عند قوله: ﴿تَخْرُصُونَ﴾، فكثيراً ما احتجنا إلى بيان مثل هذا، من الاختصار على بعض الآية دون بعضها من تمويه من لا يتقي الله ﷻ^(٣).

(١) الكشف: (٧٧/٢). (٢) البحر المحيط، لأبي حيان: (٦٨٣/٤).

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل: (٨٧/٣).

إذاً فدلالة صيغة التوكيد ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَكُمُ أَجْمَعِينَ﴾ صريحة في أنّ هداية جميع الخلق تحت مشيئة الله تعالى، فالخطاب متوجه للعموم وأكّد هذا العموم بصيغة التوكيد ﴿أَجْمَعِينَ﴾، وهذا الفهم هو المتفق مع دلالة سياق الآيات، وفهم الصحابة رضي الله عنهم لها كما تقدم حكاية قول ابن عباس.

فهذا الدلائل كلّها شاهدةٌ بصحة فهم أهل السنة والجماعة لدلالة الآية، والحمد لله رب العالمين.



الضابط الرابع الأخذ بالقرائن الصحيحة لقبول القول بالتقديم والتأخير في تركيب الكلام

التقديم والتأخير^(١) طريقة ارتضتها العرب في كلامها، إذ تعتمد العرب إلى تقديم لفظ عن مكانه، أو تأخيره؛ لغاية يقصدها المتكلم، وقرينة تصحب كلامه.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (التقديم والتأخير في لغة العرب، والفصل بين المعطوف والمعطوف عليه بجملة معترضة، وبين غيرهما، لا ينكره إلا من لا يعرف اللغة)^(٢).

ويبين أمام اللغة سبويه عناية العرب بأسلوب التقديم والتأخير في كلامها، فيقول: (كانهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم بيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم)^(٣).

(إلا أن التقديم والتأخير على خلاف الأصل؛ فالأصل إقرار الكلام على نظمه وترتيبه لا تغيير ترتيبه، ثم إنما يجوز فيه التقديم والتأخير مع القرينة أما مع اللبس فلا يجوز؛ لأنه يلتبس على المخاطب)^(٤).

(١) وردت عدة تعاريف لصيغة التقديم والتأخير متقاربة في الجملة، ومنها تعريف الطوفي بأنه: (جعل اللفظ في رتبة قبل رتبته الأصلية، أو بعدها؛ لعارض اختصاص، أو أهمية، أو ضرورة). (الأكسير في علم التفسير: ص ١٥٤).

ويعرفه الأستاذ أحمد مطلوب بقوله: (التقديم والتأخير: تغيير في بنية التراكيب الأساسية، أو هو عدول عن الأصل يكسبها حرية ودقة). (بحوث لغوية، لأحمد مطلوب: ص ٤١).

(٢) مجموع الفتاوى: (١٦٢/٣٢).

(٣) الكتاب: (٣٤/١).

(٤) مجموع الفتاوى: (٢١٨/١٦).

يقول أبو هلال العسكري^(١) (فحُسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتُمكن في أماكنها، ولا يستعمل فيها التقديم والتأخير)^(٢).

ولذلك التزام أهل السنة والجماعة عَدَم التقديم والتأخير في الكلام بدون دليل وقرينة ظاهرة تدلُّ على أنَّ المتكلم أراد ذلك.

يقول أبو بكر الأنباري: (ولا وجه لأن نؤخر ما قدم الله، ونقدم ما أخر الله... إذ كان الواجب علينا، واللازم لنا أن نحمل القرآن على لفظه وألا نزيله عن نظمه، إذ لم تدعنا إلى ذلك ضرورة)^(٣).

ويقول الطبري: (فلا وجه لتقديم شيء من كتاب الله عن موضعه، أو تأخيره عن مكانه، إلا بحجة ظاهرة)^(٤).

إذ الأصل إجراء الكلام على تركيبه الظاهر، وكلُّ طارئ على خلاف هذا الأصل، لا يُقبل إلا بقرينة، (فالأصل إقرار الكلام على نظمه وترتيبه لا تغيير ترتيبه)^(٥).

إلا أن تكون ثَمَّة قرينة في الكلام، فيُحكم بموجب هذه القرينة الظاهرة، ويُبين المعنى الذي أفاده هذا التقديم أو التأخير.

فإذا وجدت القرينة الصحيحة جاز التقديم والتأخير إعمالاً لأسلوب عربي صحيح، استفاد به اللسان العربي، وجاءت به نصوص الشرع.

وهذا ما التزمه أهل السنة والجماعة في فهمهم لكلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ فإذا جاءت قرينة صحيحة دالة على وجود تقديم وتأخير في

(١) هو: الحسن بن عبد الله بن سهل بن مهران العسكري، أديب لغوي مفسر، له مصنفات منها: (المحاسن في تفسير القرآن الكريم) و«الصناعتين في النظم والنثر»، وغيرهما، توفي سنة: ٣٩٥هـ. (بغية الوعاة: ٥٠٦/١، وطبقات المفسرين للداودي: ١/١٣٨).

(٢) الصناعتين، لأبي هلال العسكري: ص ١٦٧.

(٣) الأضداد: ص ٤١٢.

(٤) جامع البيان: (٢٢٦/١٦). (٥) مجموع الفتاوى: (٢١٨/١٦).

تركيب الكلام، يُفيد معنى اختص به التقديم أو التأخير قالوا به، وبينوا دلالته، موضحين لأثره في موافقة مراد المتكلم، وأثره في بيان المعنى، كما يظهر ذلك في دراسة النصوص التالية.



الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسة لجملة من النصوص تدلُّ على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة، بالأخذ بالقرائن الصحيحة لقبول القول بالتقديم والتأخير في تركيب الكلام، يتبين بها سلامة منهجهم، والخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:



النص الأول

﴿وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَتَيْنَا لَنَا كَرَّةً فَنَتَّبَرَأَ مِنْهُمُ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَلَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ [البقرة: ١٦٧].

حيث ورد تقديم الضمير المنفصل ﴿هُمْ﴾، في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾، وحقه التأخير، ولو جرى الكلام على الأصل في غير كلام الله تعالى لقليل: (ما خارجين هم من النار)، فيكون تركيبه اسم فاعل يعمل عمل الفعل، ثم فاعل.

إلا أنه قدّم للدلالة على معنى مقصود دلّ عليه هذا التقديم، وهو (القصر والاختصاص)، والمراد به قصر واختصاص هذا الحكم بعدم الخروج من النار على المشركين.

والقرينة الدالة على هذا الفهم هي: دلالة السياق، ودلالة السياق تعد قرينة واضحة لفهم دلالة التقديم.

فقد نظر أهل السنة والجماعة في سياق الآيات التي وردت فيها هذه الآية؛ فإذا السياق في ذكر المشركين وبيان حالهم مع معبوداتهم، حيث يقول تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ ﴿١٦٥﴾ إِذْ تَبَرَأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ [البقرة: ١٦٥-١٦٦].

فلما أخبر الله تعالى عن حالهم مع معبوداتهم وإشراكهم بالله تعالى، وما يكون من جدالهم في الآخرة، أخبر سبحانه بعد ذلك عن مصيرهم فقال: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾، فظهر أن الضمير المقدم ﴿هُمُ﴾ [البقرة: ١٧٧] عائدٌ على المشركين، وأن تقديمه يفيد القصر والاختصاص بهم، فهم المختصون بهذا الحكم: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾.

ففهم أهل السنة والجماعة أن الكلام متجه لوصف حال ومآل المشركين، ولما جاء الضمير مقدماً كان لابداً لتقديمه من فائدة في لغة العرب، وهذا الإفادة تكون: إما للقصر والتخصيص، وإما للتحقيق والتأكيد؛ فلما كان السياق كله متجهاً لذكر حال المشركين علم أن الفائدة من التقديم هي: الاختصاص والقصر عليهم، فيكون الوعيد بعدم الخروج من النار خاصاً بالمشركين.

وهذا الفهم مطابقٌ للمنهج الحق - المتقرر عند أهل السنة والجماعة الذي تضافرت النصوص بالدلالة عليه - بعدم الخلود في النار إلا للمشركين.

وأما من لم يعمل دلالة هذه القرينة الظاهرة، ليفهم دلالة هذا التقديم والتأخير، وكان عنده دسيئة اعتقادٍ سابقٍ عارضت هذا الفهم؛ فإنه لن يقبل هذا الفهم الصحيح بأن تقديم الضمير يفيد التخصيص.

بل سيزعم أن هذا التقديم يفيد التأكيد والتحقيق والقوة، كما صرح

بذلك الزمخشري المعتزلي بقوله في ذكر فائدة التقديم في هذه الآية: (دلالته على قوة أمرهم فيما أسند إليهم، لا على الاختصاص)^(١).

وهذه دسيئة اعتزال منه ليفرّ من كون الوصف بعدم الخروج من النار خاصاً بالمشرّكين دون عصاة المؤمنين^(٢).

وهو ما لا يقبله معتقده في خلود أهل الكبائر في النار، فأهمل دلالة السياق، وأغرب في نفي الاختصاص؛ ليفر من حجية هذه الآية لقول أهل السنة والجماعة.

ولذا تعقبه ابن المنير - وإن كان أشعرياً - في انتصافه من الكشف فقال: (أشد ما أخفى في هذه الكلمات معتقداً، ورب صدره كلمات، فهو ينفس عن نفسه خناق الكتمان بما ينفثه منه في بعض الأحيان، وكشف ذلك أن يُقال: لما استشعر دلالة الآية لأهل السنة على أنه لا يُخلد في النار إلا الكافر، وأما العاصي - وإن أصرّ على الكبائر - فتوحيده يخرج منه ولا بد؛ وفاء بالوعد... لكن الزمخشري يأبى ذلك، ... فيجعل الضمير المذكور يُفيد تأكيد نسبة الخلود إليهم لا اختصاصه بهم، وهم عنده بهذه المثابة؛ لأن العصاة وإن خُلدوا على زعمه إلا أن الكفار أحق بالخلود وأدخل في استحقاقه منهم، فسبحان من امتحنه بهذه المحنة على حذقه وفطنته، والله ولي التوفيق)^(٣).

وكذلك تعقبه السبكي بإنكاره إفادة التقديم للاختصاص: (وهو - أي الزمخشري - من أكثر الناس أخذاً بالاختصاص في مثل هذا وغيره من قواعد البيان، فإذا عارضه الاعتزال فزع من قواعدهم إليه)^(٤).

(١) الكشف: (٢١٠/١).

(٢) انظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، للعلوي: ص ٢٤٢.

(٣) الانتصاف من الكشف: (٢١٢/١). (٤) عروس الأفرح: (٤٢٤/١).

فظهر بتهافت هذا الزعم أنه لا مناص من الإقرار بهذه القرينة الظاهرة على الدلالة على معنى التقديم والتأخير الوارد في الآية.

النص الثاني

قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

فإنَّ الله ﷻ قدَّم في هذه الآية المسند إليه وهو قوله: ﴿رَبَّكُمُ﴾ على المسند وهو قوله: ﴿اللَّهُ﴾، ولو جرى الكلام على الأصل في غير كلام الله تعالى ل قيل: (إنَّ الله ربكم)، فلما جاء تقديم المسند إليه ﴿رَبَّكُمُ﴾ [الأعراف: ٦٣] اقتضى ذلك ضرورةً وجود أثر وفائدة لهذا التقديم.

ولما كان من المقرر عند أهل السنَّة والجماعة أهمية توحيد الربوبية، وعدم صحة إيمان من لم يقر به، وأنَّ توحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية؛ بمعنى أن الإقرار بتوحيد الربوبية يوجب الإقرار بتوحيد الألوهية؛ فمن عرف أنَّ الله ربُّه وخالقه ومدبرُ أموره، وقد دعاه هذا الخالق إلى عبادته وجبَّ عليه أن يعبدَه وحده لا شريك له؛ فإذا كان هو الخالق الرازق النافع الضار وحده لزم إفراده بالعبادة.

وإلى هذا المعنى من دلالة توحيد الربوبية على توحيد الألوهية في هذه الآية أشار الطبري، فقال المعنى: (إنَّ سيدكم ومصلح أموركم، أيها الناس، هو المعبود الذي له العبادة من كل شيء).

ففي هذا (التقديم إشارة إلى عظيم الاعتناء بذكر الربوبية، وقطعاً لاعتقاد من يعتقد خلاف ذلك، وتنبيهاً منه تعالى لاستحقاقه لحقيقة الألوهية؛ فإنَّ من كان موصوفاً بالربوبية فإنه مستحقٌّ للإلهية لا محالة، ...

فلهذا قال: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ﴾، ولم يقل: إن الله ربكم^(١).

وهذا الفهم لدلالة التقديم متفق مع ما تقرر عند أهل السنة والجماعة من أن توحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، ويُذكر - غالباً - توحيد الربوبية ليكون حجةً ودليلاً على وجوب توحيد الألوهية، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكَُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: ٦٤].

وهو ما أشار إليه النبي ﷺ كما في الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال: سألت رسول الله ﷺ أي الذنب أعظم؟ قال: (أن تجعل لله نداً وهو خلقك)^(٢).

والقرينة الظاهرة بإرادة هذا المعنى من صيغة التقديم والتأخير هي: دلالة سياق الآية فإنها ظاهرة في بيان ما قرره أهل السنة والجماعة، من أن توحيد الربوبية يُستدل به لتقرير توحيد الألوهية.

وبيان ذلك أن النزاع بين الرسل عليهم السلام وأممهم كان على توحيد الألوهية، لا على توحيد الربوبية، وسياق هذه الآيات جاء في خطاب أمة النبي ﷺ وقد أرسل إلى قوم مقرين بتوحيد الربوبية، ونازعوه في توحيد الألوهية لله تعالى، حيث يقول سبحانه: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (٥٢) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِي نَسِئُهُ مِن قَبْلٍ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَّنَا مِن شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢-٥٣].

(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، للدكتور يوسف العليوي: ص ٢٥٦.

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في الصحيح: كتاب التفسير، باب: (فلا تجعلوا لله أندادا)، برقم (٤٤٧٧)، ومسلم في الصحيح: كتاب الإيمان، باب: كون الشرك أفحج الذنوب، برقم (٨٦).

فالذين وُجِّهَ لهم الخطابُ هم الذين جاءهم النبي ﷺ ﴿يَكْتُبُ فَصَّلَتُهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ وهذا الكتاب هو القرآن الكريم^(١)، وهؤلاء كانوا مقرين بتوحيد الربوبية ومنازعتهم كانت في توحيد الألوهية؛ ولهذا جاء ذكر توحيد الربوبية في محاجتهم لإقرارهم به؛ وكونه حجة عليهم في منازعتهم في توحيد الألوهية.

ويدل على ذلك لحاق الآية أيضاً، فإنه تعالى بعد أن بيّن استحقاقه تعالى لتوحيد الربوبية بقوله: ﴿إِن رَّبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ أعقب ذلك بيان أن هذا التوحيد ليس هو المطلوب فحسب بل مطلوبٌ معه أيضاً ائفء الله تعالى بالدعاء فقال بعدها: ﴿أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾.

فانظر كيف اتسق الكلام ومعناه المراد على الوجه الصحيح الذي فهمه أهل السنة والجماعة من دلالة تقديم الضمير.



(١) انظر: تفسير البغوي: (٢/١٩٦)، وأضواء البيان، للشنقيطي: (٧/٤٨٩).

الضابط الخامس

فهم حروف المعاني وفق معانيها الظاهرة القريبة

الحروف في لغة العرب تأتي على معنيين:

الأول: حروف مباني: وهي التي تتركب منها الكلمات، وسميت بذلك لبناء الكلمة عليها، وهي حروف الهجاء.

الثاني: حروف معاني: وهي الحروف التي تدل على معنى في غيرها، فتكون قسيمةً للأسماء والأفعال^(١).

(وتسميتها حروف المعاني بناء على أنَّ وضعها لمعان تتميز بها من حروف المباني، التي بُنيت الكلمة عليها وركبت منها)^(٢)، فهي توصل إلى المعاني مركبةً مع غيرها، ولكنها لا تستقل بالمعنى في ذاتها. (وحرف المعنى ليس جزءاً من الكلمة، بل هو كلمةً مستقلة قائمة بذاتها، ومعناه يظهر في غيرها)^(٣).

وتظهر أهمية العناية بدلالة حروف المعاني، وأثر فهم المعاني الصحيحة لهذه الحروف من جهة أنَّ حروف المعاني أحد الأقسام الثلاثة التي يتألف منها الكلام، فإن كلام العرب لا يخرج عن أن يكون: إما اسماً، أو فعلاً، أو حرفاً جاء لمعنى^(٤)، وهذه الحروف ليس لها معنى

(١) انظر: قواطع الأدلة، لأبي المظفر السمعاني: (٣٦/١)، والإحكام، للآمدي: (٩٤/١)، وشرح الكوكب المنير: (٢٢٨/١).

(٢) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، لسعد الدين التفتازاني: (١٨١/١).

(٣) حروف المعاني عند أحمد الأندلسي، لأحمد جميل شامي: (٧٥/١).

(٤) يقول سيبويه: (الكلم: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى). (الكتاب: ١٢/١) يقول الحريري في منظومته ملحة الإعراب، في بيان أنواع الكلام:

مُحدد في ذاتها، وإنما لها عدة معاني في اللغة، وتحديد المعنى المراد إنما يُدرك بالنظر في تركيب الكلام والسياق الذي وردت فيه، وهذا شأن سائر الكلام، ولكنه في حروف المعاني أظهر.

وبهذا التعريف للحرف يظهر أنَّ معنى الحرف معنى وظيفي سياقي بالدرجة الأولى، وهو يفتقر في معرفة دلالاته إلى التركيب السياقي، فهو (لا يمكن أن يُفهم بنفسه وحده، دون أن يُقرَنَ باسم أو كلمة)^(١).

وعلى هذا فقد تقرر لدى اللغويين الأثر الواضح لحروف المعاني في الدلالة على المعنى الصحيح المقصود من الكلام، (فإنَّ العلاقة بين الحرف والتركيب علاقةٌ تداوليةٌ تكامليةٌ، فلا يمكن لأحدهما أن يستقل بمعنى دون الآخر)^(٢).

والناظر في تعامل أهل السنة والجماعة مع دلالة حروف المعاني الواردة في نصوص الاعتقاد يظهرُ له جلياً عنايتهم بفهم دلالة هذه الحروف بحسب الدلالة الصريحة للتركيب الذي وردت فيه، مراعين الوضع التركيبي السليم الذي يجب أن يكون لها، ويفهمه المتلقي بوضوح لقربه وظهوره.

ولذلك كانوا يفهمون دلالة الحرف على معناه الصحيح بدلالة سياق الكلام، بحيث يكون ثمة قرينة لفظية أو مقامية تقتضي ذلك^(٣).

فهذا ضابط تميز به أهل السنة والجماعة من حيث حرصهم على استعمال كل حرفٍ من حروف المعاني الواردة في نصوص الاعتقاد في معناه الظاهر القريب، بما يفهمه المتلقي بجلاء لقربه ووضوحه، فلا

= ونوعه الذي عليه يُبنى اسم وفعل ثم حرف معنى
انظر: ملحة الإعراب للحري: ص ٤.

(١) العبارة، للفارابي: ص ٦.

(٢) الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي، للدكتور محمد السيف: (٢/ ٧٩١).

(٣) انظر: دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، لمحمد المالكي: ص ١٤٥.

يخرُجونَ بالحرف عن معناه القريب إلا بدليل ظاهرٍ يقتضيه سياقُ النص وتقبله اللغة.

(وبهذه المنهجية السليمة جاء تعامل أهل السنة والجماعة مع حروف المعاني ودلالاتها حيث أثبتوا لها في القرآن الكريم ما ثبت لها في لغة العرب، دون أن يعطلوا شيئاً من هذه المعاني، أو يتكلفوا في ترك الدلالات الظاهرة القريبة لها إلى دلالات بعيدة)^(١)، كما يظهر ذلك في دراسة النصوص التالية.



(١) انظر: الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي، للسيف: (٣/ ١٣٢١)، بتصرف يسير جداً.

الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسةً لجملةٍ من النصوص تدلُّ على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة، بفهمهم لدلالة حروف المعاني وفق معانيها الظاهرة القريبة التي تقتضيها دلالة سياقها، وتبين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:



النص الأول

- قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُُمِّلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [آل عمران: ١٧٨].
- وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨].
- وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ففي هذه الآيات ورد حرف (اللام) داخلاً على فعل من أفعال الله تعالى، أو واقعاً بعد فعل من أفعاله سبحانه.

وحيث إنَّ حرف **اللام** يأتي في لغة العرب بعدة معانٍ، بل يُعد من أوسع حروف المعاني تصرفاً في أداء المعنى، حتى أوصل بعضهم معانيها إلى أربعين معنى.

يقول المُرادي: (اللام) حرفٌ كثيرُ المعاني والأقسام، وقد أفرد لها

بعضهم تصنيفاً، وذكر نحواً من أربعين معنى...، وقد جمعتُ لها من كلام النحويين ثلاثين قسماً^(١).

وقد التزم أهل السنة والجماعة بهذا الضابط في هذا الباب وفي غيره، فأجروا دلالة الحرف بحسب ما يدل عليه معناه الظاهر الذي اقتضاه تركيب الكلام.

فكان المعنى الصحيح لدلالة حرف (اللام) الداخل على فعل من أفعاله تعالى، أو متعلق بفعل من أفعاله سبحانه، هو: (التعليل)^(٢)، وهذا حملٌ له على معناه الظاهر القريب الذي دلَّ عليه السياق.

وهذا ما اتفق عليه أهل السنة والجماعة: بأن معنى حرف (اللام) في هذه الآيات السابقة هو: (التعليل)، فهذه اللام هي (اللام المعروفة، وهي لام كي، ولام التعليل، التي إذا حُذفت انتصب المصدر المجرور بها على المفعول له، وتُسمى العلة الغائية، وهي متقدمة في العلم والإرادة، متأخرة في الوجود والحصول، وهذه العلة هي المراد المطلوب المقصود من الفعل)^(٣).

فإذا دخلت على فعل من أفعال الله تعالى أو أمره، أو تعلقت بفعل من أفعاله سبحانه فإنَّها تدلُّ على تعليل هذا الفعل وبيان سببه، وهذا المعنى هو المعنى القريب الجلي من دلالة الآيات.

يقول الزجاج: (هذه اللام تجيء مبينةً علة إيقاع الفعل، وذلك قولك: إنما أكرمتُ زيداً لعمره،... وربما دخلت على الفعل المضارع المستقبل فكانت بمنزلة لام كي في نصب ما بعدها)^(٤).

(١) الجنى الداني، لحسن بن قاسم المرادي: ص ٩٥.

(٢) انظر: شفاء العليل لابن القيم: ص ١٩١.

(٣) مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية: (١٧٨/٨).

(٤) اللامات: ص ١٣٨.

فهو (سبحانه حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً، ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل، وقد دلّ كلامه تعالى وكلام رسوله ﷺ على هذا وهذا في مواضع لا تكاد تحصى)^(١).

وحملُ **اللام** هنا على معناها القريب، وهو (التعليل)، هو المعنى الصحيح المتفق مع دلالة سياق الآيات، والمتجرد من أي تأثير بموقف عقدي وقع بسببه المتكلمون في التكلف بصرف معنى **اللام** إلى معاني بعيدة المعنى عن المعنى الصحيح الظاهر من دلالة السياق.

حيث ذهب كثيرٌ من المتكلمين إلى صرف معنى **اللام** إلى أنها: لام العاقبة والضرورة؛ فراراً من الإقرار بتعليل أفعال الله تعالى، وأنه سبحانه يفعل لحكمة.

بل بلغ التكلف ببعضهم أن زعم: أن كلَّ لام في القرآن فهي لامُ الصيرورة والعاقبة، يقول القرافي: (وعن الشيخ أبي الحسن الأشعري: أن كلَّ لام في كتاب الله تعالى: فإنها لامُ الصيرورة والعاقبة، وليس في القرآن لام كي أصلاً)^(٢).

ويقول أبو المعالي الجويني: (ليست اللام لام العلة، وإنما هي لام صيرورة)^(٣).

ويقول الشهرستاني: (وأما الآيات في مثل قوله: ﴿وَلَتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ﴾

(١) شفاء العليل، لابن القيم: (٣/١٠٢٥)، وقد أطال النَّفس في ذكر الآيات التي تدل على أن فعله تعالى لحكمة بالغة، وجعلها تحت اثني وعشرين نوعاً، ثم قال: (وكيف يتوهم ذو فطرة صحيحة خلاف ذلك... ومن أعجب العجب أن تسمع نفساً بإنكار الحكيم والعلل).

(٣/١٠٨٠).

(٢) الاستغناء في أحكام الاستثناء، للقرافي: ص ٤٩٩.

(٣) شرح أم البراهين، للسنوسي: ص ٧٤.

بِمَا كَسَبَتْ، فهي لامُ المآل وصيرورة الأمر وصيرورة العاقبة، لا لامُ التعليل^(١).

ويقول الرازي: (التنبية على أَنَّ التعليل في أحكام الله تعالى مُحال، وأنه أينما ورد حرف التعليل فمعناه: (أَنْ)، كقوله: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، أي: وما أُمِرُوا إِلَّا أَنْ يَعْبُدُوا اللَّهَ^(٢)، بحيث يكون عاقبة أمرهم أَنْ يَعْبُدُوا اللَّهَ.

والأشاعرة إنما ينطلقون في زعمهم هذا بتأويل لامِ التعليل في كتاب الله تعالى حيثما وردت إلى أنها لامُ العاقبة والصيرورة، ينطلقون في ذلك من أصل متقرر عندهم، وهو: أَنْ أفعال الله ﷻ لا تُعلل، وأن الحكمة من فعله تعالى هي مجرد مشيئة إيقاع الفعل على ما يريد^(٣).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأما نفاة الحكمة: كالأشعري وأتباعه كالقاضي أبي بكر وأبي يعلى وغيرهم، فهؤلاء أصلهم: أَنَّ الله لا يخلق شيئاً لشيء، فلم يخلق أحداً لا لعبادة ولا لغيرها، وعندهم: ليس في القرآن لام كي، لكن قد يقولون في القرآن لام العاقبة كقوله: ﴿فَالنَّفْثَةُ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ وكذلك يقولون في قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾، يعنون كان عاقبة هؤلاء جهنم، وعاقبة المؤمنين العبادة، من غير أن يكون الخالق قصد أن يخلقهم لا لهذا ولا لهذا، ولكن أراد خلق كل ما خلقه لا لشيء آخر^(٤)).

وهذا الزعم الذي يزعمه الأشاعرة بتحريف دلالة لامِ التعليل هو قولٌ

(١) نهاية الإقدام: ص ٤٠٤.

(٢) التفسير الكبير: (١٦/١٢٣).

(٣) انظر التمهيد، للباقلاني: ص ٣٠، ونهاية الإقدام، للشهرستاني: ص ٣٩٧، والمواقف، للجرجاني (٨/٢٠٢)، وشرح أم البراهين، للسوسني: ص ٧٥.

(٤) مجموع الفتاوى (٨/٤٤).

مخالف لما دلت عليه النصوص كتاباً وسنة، مع مخالفته لما انعقد عليه إجماع سلف الأمة، وهو مع ذلك معارضٌ لظواهر النصوص ودلالاتها، حيث يختل المعنى ويضطرب تركيب النص ونظمه إذا أُخرجت اللام عن دلالتها الحقيقة على التعليل.

فقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، لو قيل: إن اللام فيها لام لعاقبة والصيرورة، لكان معنى الكلام: أن عاقبة الإنس والجن ومصيرهم جميعاً هو عبادة الله تعالى وحده.

فهل هذا هو الواقع من حالهم؟

الصحيح أن هذا ليس واقعهم جميعاً، بل أكثرهم على خلاف ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾؛ ولأجل هذا الاضطراب أقر بعض الأشاعرة - كالرازي والألوسي^(١) وغيرهما - بأن هذا التأويل مخالفٌ لظاهر النصوص، ولما جرى عليه اللسان العربي، وإنما حملهم عليه متابعة التزام المذهب بنفي التعليل.

يقول الرازي: (أهل اللغة صرحوا بأن اللام للتعليل، وقولهم حجة، وإذا ثبت ذلك: وجب القول بأنها مجاز في هذه الصور)^(٢).

ويقول الألوسي: (ولا يخفى أن الحمل على الظاهر مخالف لظاهر الآية التي ذكرناها، وفي الكتاب الكريم ما يوافقها، على أن التعليل الحقيقي لأفعاله تعالى يمنع عنه في المشهور الإمام الأشعري وأصحابه)^(٣).

وجميع هذه التأويلات باطلة لا تتفق مع دلالة النصوص الواردة فيها، ويظهر في تحريفهم التكلف الظاهر في تأويل النصوص، بحيث (يكون ما

(١) هو: أبو الثناء محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، شهاب الدين، مفسر محدث أديب، من مصنفاته: (تفسير روح المعاني)، توفي سنة: ١٢٧٠ هـ. (الأعلام للزركلي: ١٧٦/٧).

(٢) المحصول: (١٤٠/٥). (٣) روح المعاني: (١٥٨/٩).

بعدها مناقضاً لمقتضى ما قبلها^(١).

وأما ما ذكره أهل السنة والجماعة فهو المعنى الظاهر القريب المتفق مع دلالة الآية: من أن الغاية والحكمة من خلقهم هي: عبادة الله تعالى، ثم افترق الخلق بحسب ما قدر الله تعالى لهم، وأنّ (اللام الواردة في أفعاله وأحكامه لام الحكمة والغاية المطلوبة)^(٢).

وهذا هو القول الذي يستقيم ودلالة سياق الآيات الواردة فيها، ومع النظر إلى حال المتكلم بالخطاب، فإن (لام العاقبة إنما تكون في حق من هو جاهل بالعاقبة أو عاجز عن دفعها... وأما من هو بكل شيء عليم، وهو على كل شيء قدير، فيستحيل في حقه دخول هذه اللام)^(٣).

النص الثاني

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَنِي فَلَمَّا بَلَغَ لِمَّةً يَخْلَى رَبُّهُ لِّلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

نظر أهل السنة والجماعة إلى معنى حرف (لن) بحسب مقتضى معناه الظاهر القريب، فلم يُخرجوا الحرف عن معناه الذي دلّ عليه سياقه، واقتضته اللغة، عُمدتهم في ذلك تطلب مراد الله تعالى من ذكر الآية، لا

(١) التعليل في القرآن الكريم: ص ٩٤.

(٢) شفاء العليل، لابن القيم: ص ١٩١. (٣) بدائع الفوائد، لابن القيم: (١/٢٣).

تقرير معتقد سابق يتم لي المعنى من أجل تقريره كما فعله كثير من المتكلمين.

يقول ابن القيم يصف ضلال المعتزلة في فهم دلالة هذه الآية: (ومن أجل ما تقدم من قصور معنى النفي في (لن) ... يعلم الموفق قصور المعتزلة في فهم كلام الله تعالى، حيث جعلوا (لن) تدل على النفي على الدوام، واحتجوا بقوله: ﴿لَنْ تَرَنِ﴾، وعلمت بهذا أن بدعتهم الخبيثة حالت بينهم وبين فهم كلام الله كما ينبغي، وهكذا كل صاحب بدعة تجده محجوباً عن فهم القرآن^(١).

والحق في هذه المسألة إجراء حرف المعنى (لن) وفق معناه الظاهر الذي جاءت به اللغة، وهو أنه: (حرف يفيد النفي والاستقبال بالاتفاق، ولا يقتضي التأييد)^(٢).

وهذا يظهر من النظر في سياق النص، ومن دلالة الآية نفسها، ويتبين ذلك من عدة وجوه، منها:

١ - **الوجه الأول:** أن نبي الله موسى ﷺ طلب في هذه الآية رؤية الله تعالى في الدنيا، فأجابه سبحانه بقوله: ﴿لَنْ تَرَنِ﴾، فيكون المنفي هنا هو الإجابة على طلب رؤيته تعالى في الدنيا، لا يتجاوزها إلى غيره، فلا يُزعم أن هذا دال على تأييد نفي رؤيته تعالى، فليس في الآية ما يدل على ذلك.

٢ - **الوجه الثاني:** أنه تعالى أجاب موسى ﷺ بقوله: ﴿لَنْ تَرَنِ﴾، (ولم يقل: (إني لست بمريء، لا تجوز رؤيتي)، والفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله، وهذا يدل على أنه سبحانه يُرى، ولكن موسى ﷺ لا

(١) بدائع الفوائد: (٩٦/١).

(٢) شرح قطر الندى وبل الصدى، لابن هشام: ص ٦٦.

تحتمل قواه رؤيته في هذه الدار، لضعف قوة البشر فيها عن رؤيته تعالى^(١).

وغير ذلك من الأوجه التي تدل على بطلان زعم من أدعى: تحريف دلالة حرف المعنى (لن) ليدل على تأييد نفي رؤية الله ﷻ^(٢).

فيظهر ببطلانه هذا الزعم صواب فهم أهل السنة والجماعة لدلالة لحرف، حيث حملوه على معنا الصحيح الوارد في اللغة، والمتفق السياق الوارد فيه.

النص الثالث

- قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ نُوَفِّهِمُ الْمَلَائِكَةَ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢].
 - وقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الرَّحُوف: ٧٢].
 - وقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤].
- فحيث ورد في هذه الآيات حرف المعنى (الباء) في قوله تعالى: ﴿بِمَا﴾ داخل على ما هو مترتب على ما قبله، فقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾.

فحيث كان حرف المعنى الباء في هذه الآيات داخل على عمل ترتب

(١) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، لابن القيم: ص ١٩٧.

(٢) ذكر العلماء وجوهاً كثيرة في إثبات عدم إفادة (لن) التأييد، ولكن اقتضرت هنا على ما يتعلق بإثبات ذلك من جهة دلالة حرف المعنى فقط، وانظر هذه الأوجه مفصلة في: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، لابن القيم: ص ٦٦ وما بعدها، وشرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز: (٢١٣/١) وما بعدها، وأضواء البيان، للشنقيطي: (٣٩٠/٢).

عليه هذه الجزاء، فقد عرّفها أهل السنة والجماعة بأنّها: **باء السببية**، وهذا هو معناها الظاهرُ القريبُ الذي تقتضيه دلالة الآيات.

فقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ أي: هذا النعيم بسبب عملكم المتقدم في الدنيا، فهذه الأعمال التي قدمتموها في الدنيا جعلها الله تعالى سبباً لتفضله تعالى بإدخالكم الجنة، فهي **باء السببية** التي تفضل الله تعالى بجعل ما تعلق بها سبباً لنيل فضله وإحسانه^(١).

ولكن المخالفون لأهل السنة والجماعة من المعتزلة والأشاعرة لما لم يعملوا هذا الضابط، أخطئوا في فهم دلالة حرف المعنى **الباء** في هذه المواضع، ولم يقبلوا هذا التوجيه.

فأما المعتزلة: فلمّا كان هذا التوجيه الصحيح يُعارض ما تقرر عندهم من (العدل الإلهي) بزعمهم، حيث يوجبون على الله تعالى المجازاة على الأعمال مجازاةً مقابلةً وعِوضاً للعبد على عمله لا تفضلاً من الله تعالى.

فقد زعموا أنّ الباء الواردة في النصوص المتقدمة هي: (باء العِوضِ والمقابلة)، فكل مترتب عليها فهو: مُسْتَحَقُّ استحقاقٍ مُقَابِلَةٍ وعِوضٍ.

يقول ابن أبي العز الحنفي: (وقالوا -أي المعتزلة-: الجزاء مُرتبٌ على الأعمال ترتب العِوض، كما قال تعالى: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأحقاف: ١٤]، ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزّخرف: ٧٢]^(٢).

يؤكد هذا التحريف لدلالة باء السببية الزمخشري بقوله: (قوله: ﴿بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ أي: بسبب أعمالكم لا بالتفضل كما تقول المبطلة)^(٣).

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، للنووي: (١٦٦/١٧)، ومجموع فتاوى ابن تيمية: (٢١٧/١) و(٧٠/٨)، ومفتاح دار السعادة، لابن القيم: ص ١٥، وفتح الباري، لابن حجر: (٣٥٨/١٣).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية: ص ٤٤٠. (٣) الكشف: (٥٢٧/٢).

والمعتزلة في زعمهم هذا ينطلقون - كما تقدم - من تقرير أصل من أصولهم، وهو: (أصل العدل)، الذي يُرتبون عليه: وجوب إنفاذ الوعد من الله تعالى إنفاذ جزاء ومقابلة، فإذا وعد بالجزاء فإن هذا الوعد واجب متعين عليه تعالى، لا تعلق فيه بالفضل والامتنان.

يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة؛ فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ من الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله)^(١).

وهذا القول من المعتزلة بتحريف كل **باء سببية** وردت في النصوص إلى (باء المجازة والاستحقاق) هو قول من لم يقدر الله تعالى حق قدره، وفيه جراءة وبهتان في حق الله ﷻ.

ولذا تعقب هذا الزعم الباطل الألويسي بقوله: (وزعم المعتزلة: أن دخول الجنة بسبب الأعمال لا بالتفضل؛ لهذه الآية، ولا يخفى أنه لا محيص لمؤمن عن فضل الله تعالى، ... وأنا لا أرى أكثر جرأة من المعتزلة في هذا الباب ككثير من الأبواب، فإن مآل كلامهم فيه: أن الجنة ونعيمها الذي لا يتناهى إقطاعهم بحق مُستحق على الله تعالى، الذي لا ينتفع بشيء ولا يتضرر بشيء، لا تفضل له عليهم في ذلك، بل هو بمثابة دين أدّى إلى صاحبه، سبحانه هذا بهتان عظيم)^(٢).

فأما (باء العوض) التي يزعمها المعتزلة، فهي واردة في نصوص الشرع، ولكنها ليست هي المرادة في النصوص المتقدمة، وإنما محلها في

(١) شرح الأصول الخمسة: ص ٦١٤.

(٢) روح المعاني: (٨/٥٠٤)، وهو أشعري، والأشاعرة قد ضلوا أيضاً في هذا الباب، وسوف يأتي إن شاء الله تعالى بيان تحريفهم أيضاً لدلالة باء السببية.

النفي لا في الإثبات، من جنس قوله ﷺ : (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)^(١)، فهذه هي باء العوض.

يبين ذلك ابن أبي العز الحنفي فيقول: (وأما ترتب الجزاء على الأعمال، فقد ضلت فيه الجبرية والقدرية، وهدى الله أهل السنة، وله الحمد والمنة، فإن الباء التي في النفي غير الباء التي في الإثبات، فالنفي في قوله ﷺ : (لن يدخل الجنة أحد بعمله) باء العوض، وهو أن يكون العمل كالثمن لدخول الرجل إلى الجنة، كما زعمت المعتزلة: أن العامل مُستحقّ دخول الجنة على ربه بعمله! بل ذلك برحمة الله وفضله، والباء التي في قوله تعالى: ﴿جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السَّجْدَة: ١٧] ونحوها: (باء السبب)، أي بسبب عملكم، والله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات، فرجع الكل إلى محض فضل الله ورحمته)^(٢).

وكذلك الأشاعرة: فإنهم لما جاءوا إلى الآيات التي فيها **باء السببية** لم يقبلوا توجيه أهل السنة والجماعة هذا، مع أنهم على النقيض من المعتزلة فالمعتزلة ردوا دلالتها الصحيحة من منطلق كونهم قدرية، وكذلك ردّ هذه الدلالة الصحيحة الأشاعرة، ولكن من منطلق كونهم جبرية.

كما وصف هذه الحال ابن أبي العز بقوله: (وأما ترتب الجزاء على الأعمال، فقد ضلت فيه الجبرية والقدرية، وهدى الله أهل السنة، وله الحمد والمنة)^(٣).

فإن الأشاعرة عندهم: أن الثواب لا يترتب على الأعمال، وإنما هو محض تفضل من الله تعالى لمن شاء، كان منه عملٌ أو لم يكن.

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في الصحيح: كتاب الرقائق، باب: القصد والمداومة على العمل، برقم: (٦٤٦٤)، ومسلم في الصحيح: كتاب صفات المنافقين، باب: لن يدخل أحد الجنة بعمله، برقم (٢٨١٨).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية: ص ٤٤١. (٣) السابق: ص ٤٤١.

يقول أبو المعالي الجويني: (الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم، ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من الله تعالى)^(١).

ويقول الغزالي: (ندعي أنَّ الله تعالى إذا كلف العباد فأطاعوه، لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم، وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم، ولم يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين، وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك من نفسه، ولا يُناقضُ صفةً من صفات الإلهية؛ وهذا لأن التكليف تصرفٌ في عبيده ومماليكه)^(٢).

وقولهم هذا منشأ ما تقرر عندهم من أنه (لا حق لمخلوقٍ على الخالق بحال)^(٣)، وإنما هو محضُ المشيئة منه سبحانه، فلا أثرٌ للأسباب في المسببات، فينكرون أثر الأسباب في مسبباتها أثر حقيقياً، ومن ذلك الأعمال.^(٤)

وبناء على ذلك لم يقبلوا أن تكون (الباء) الواردة في الآيات المتقدمة باء السببية لسبب حقيقي، فزعموا أن (الباء) في الآيات: للسبب المجازي، الذي لا يترتب عليه أثر، وما الأعمال إلا أمارات وعلامات غير مؤثرة.

يقول أبو حيان: (الباء في (بما) للسبب المجازي، والأعمال أمارَةٌ من الله ودليلٌ على قوة الرجاء، ودخول الجنة إنما بمجرد رضا الله)^(٥).

ويقول ابن المنير السكندري مُعَرِّضاً بكون الباء ليست على حقيقتها في السببية، وإنما كأنها للأسباب وليست كذلك، فيقول: (صارت الأعمال بالوعد كأنها أسباب موجبات، فعوملت في هذه العبارة معاملتها، والمقصود من ذلك تأكيد صدق الوعد في النفوس، وتصوره بصورة المستحق بالعمل،

(١) شفاء العليل: ص ٢١٤.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١١٦.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية: (١/٢١٣).

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: (٨/١٧٥)، (٩/٢٨٧)، وشفاء العليل، لابن القيم (١/٤٩).

(٥) البحر المحيط: (٤/٣٠٢).

كالأجرة المستحقة شاهداً على العمل من باب مجاز التشبيه^(١)

وهذا المجاز هو الذي يسميه الألويسي التجوز فيقول: (والباء للسببية، وتُجوز بذلك عن الإعطاء؛ إشارة إلى أنَّ السبب فيه ليس موجباً، وإن كان سبباً بحسب الظاهر)^(٢)

وهذا القول من الأشاعرة بتحريف دلالة حرف المعنى (باء السببية) قول باطلٌ مُخالفٌ للنصوص الصريحة، وللعقل السليم، وللحس.

يقول ابن تيمية: (وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع ينكرون الأسباب أيضاً، ويقولون: إنَّ الله يفعل عندها لا بها ...، وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف، مع مخالفة صريح العقل والحس)^(٣).

فإن (القرآن مملوء من ترتيب الأحكام الكونية والشرعية والثواب والعقاب على الأسباب بطرق متنوعة، فيأتي (باء السببية) تارة، (وباللام) تارة، (وبأن) تارة، (وبكي) تارة، ويذكر الوصف المقتضى تارة، ويذكر صريح التعليل تارة، ... وبالجمله: فالقرآن - من أوله إلى آخره - يبطل هذا المذهب ويرده، كما تبطله العقول والفطر والحس)^(٤)

إضافة إلى أنه لا يمكن أن تستقيم لهم دلالة آية واحدة على هذا الزعم، فلا يمكن أن يقول عارف بالكتاب والسنة فضلاً عن عربي سليم الفهم للسان العربي: إنه يجوز أن يقول الله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الرَّخُوف: ٧٢]، إنَّ المعنى: أُورِثْتُمُوهَا بغير سبب من عملكم، إنَّ عملتم أو لم تعملوا، فأني معنى لذلك.

فلن تستقيم دلالة المعنى إلا على ما تقرر عند أهل السنة والجماعة: أن هذه الباء المذكورة في الآيات المتقدمة هي: (باء السببية).

(١) الانتصاف من الكشاف: (٢٢٢/٣). (٢) روح المعاني: (٥٠٤/٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٨٧/٩). (٤) مدارج السالكين لابن القيم (٥٢٠/٣).

الفصل الثالث

ضوابط أهل السنة والجماعة

في فهم أساليب الخطاب الواردة في نصوص العقيدة

يُعد الأسلوب^(١) البلاغي أحد أركان الكلام الذي يتمُّ التخاطبُ به إضافةً لركني الألفاظ والتراكيب، حيثُ يُمثلُ الأسلوبُ البلاغي الطريقةَ التي تُتبَّعُ في توظيفِ هذه الألفاظِ والتراكيبِ للتعبيرِ عن المعنى المقصودِ للمتكلم. ويُقصدُ بالأساليبِ البلاغية في هذا البحث: الأساليبُ التي استنبطها البلاغيون من كلام العرب، ووضعوا لها مسمياتٍ وقواعد: كالاستعارة^(٢)، والكناية^(٣)، والمقابلة^(٤) ونحو ذلك.

وعلمُ البلاغة في حقيقته هو: توصيفُ وبيانُ للسانِ العرب،

(١) الأسلوب في الاصطلاح ذكرت له تعاريف منها: طريقة التعبير، وقيل: طريقة اختيار الألفاظ، وتأليفها، للتعبير بها عن المعاني، قصد الإيضاح والتأثير. (انظر: الأسلوب: أحمد الشايب: ص ٤٤).

(٢) الاستعارة: يُعرّفها أبو هلال العسكري بأنها: نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، (الصناعتين: ص ٢٦٨)، وهي بذلك تُعد نوعاً من أنواع المجاز، ولذا ذكر ابن رشيق: أن الاستعارة أفضل المجاز. (العمدة: ١/ ١٨٠)، وقيل بل هو فن مستقل عن المجاز. (انظر: معجم البلاغة العربية، للدكتور بدوي طيانة: ٤٦٥، والمعجم المفصل في علوم البلاغة، للدكتور إنعام عكاوي: ص ٩٠).

(٣) الكناية: ترك التصريح بالشيء إلى مساويه في اللزوم، لينتقل منه إلى الملزوم، وبذلك تختلف الكناية عن الاستعارة، بأن الكناية انتقال إلى مساوي في الدلالة، وأما الاستعارة فهي انتقال إلى مشارك في بعض المعاني. (انظر: الطراز، للعلوي: ١/ ٣٦٨).

(٤) المقابلة: وهي أنواع، أشهرها عند البلاغيين: أن يُقابل بين معنيين متوافقين أو أكثر ثم يؤتى بما يُقابل ذلك. (انظر: معجم البلاغة العربية للدكتور بدوي طيانة: ٥٣٧، والمعجم المفصل في علوم البلاغة، للدكتور إنعام عكاوي: ص ٦٥٥).

وأساليبهم، ومعهودهم في الخطاب، فالكلام عن الأساليب البلاغية هو: كلامٌ على معهود العرب، وعاداتهم في أساليب التعبير عما يريدون بيانه.

فلم يُغفل أهل السنة الجماعة هذا الجانب في فهم نصوص الشرع، وبثوه في كتبهم^(١)، وبينوا أثر فهم النصوص وفق أساليب اللسان العربي، وأثر ذلك في فهم دلالة النص.

والناظر في فهم أهل السنة والجماعة لنصوص الاعتقاد من جهة دلالة أساليب الخطاب الواردة بها يلحظ أن ثمة ضوابط أقام عليها أهل السنة والجماعة فهمهم لدلالة أساليب الخطاب التي وردت بها نصوص العقيدة.

وقد شكلت هذه الضوابط بمجموعها منهجاً يُرشد إلى فهم المعاني التي دلت عليها هذه النصوص، وهذه الضوابط إجمالاً هي:

- **الضابط الأول:** ردُّ كل أسلوبٍ بلاغيٍّ يُعطلُ النصَّ عن دلالته الظاهرة.
- **الضابط الثاني:** اعتبارُ دلالة السياق لتحديد الأسلوب البلاغي الذي ورد به النصُّ.
- **الضابط الثالث:** إجراء النصوص على ظواهرها دون دعوى الحذف والتقدير إلا بقرينة.
- **الضابط الرابع:** مُراعاة مقتضى الحال في فهم أسلوب الخطاب الذي ورد به النصُّ.



(١) لا يكاد يوجد كتاب مطول من كتب التفسير عند أهل السنة والجماعة إلا وفيه كلام مستفيض حول أساليب الكلام العربي، وأثرها في فهم النص، ومنها ما أفرد لذلك أو حوى جملة من ذلك، ككتاب: الرسالة، للشافعي، وتأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة، ومواقع كثيرة في كتب شيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، والشاطبي، وغيرهم من العلماء.

الضابط الأول ردُّ كل أسلوبٍ بلاغيٍّ يُعطِلُ النصَّ عن دلالتِهِ الظاهرة

لَمَّا طَلَبَ أَهْلُ السَّنةِ وَالْجَمَاعَةِ الْهَدَايَةَ وَالْإِرْشَادَ مِنَ النُّصُوصِ، سَعَوْا إِلَى فَهْمِهَا وَفَقَّ مَا أَرَادَهُ الْمُتَكَلِّمُ بِهَا، وَوَفَّقَ مَعَهُودَهُ فِي الْخُطَابِ، وَالْأَسَالِيبِ الَّتِي ارْتَضَاهَا الْمُتَكَلِّمُ بِالنَّصِّ الشَّرْعِيِّ - كِتَابًا وَسَنَةً - لِلتَّبَعِيرِ عَنْ مَرَادِهِ وَمَقْصَدِهِ مِنَ الْخُطَابِ.

فَكَانَ الْأَصْلُ فِي دَلَالَةِ هَذِهِ النُّصُوصِ الظُّهُورَ وَالْوُضُوحَ، وَأَنَّ مَا تَرَدُّ بِهِ النُّصُوصُ مِنْ أَسَالِيبِ الْكَلَامِ الْعَرَبِيِّ لَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ أَسْلُوبًا جَلِيًّا ظَاهِرًا لِلْمُتَلَقِّي، مَبِينًا لِلْمَعْنَى الْمُرَادِ مِنَ النَّصِّ.

يَقُولُ النَّحَّاسُ: (الْوَاجِبُ أَنْ يُحْمَلَ تَفْسِيرُ كِتَابِ اللَّهِ ﷻ عَلَى الظَّاهِرِ وَالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمَعَانِي، إِلَّا أَنْ يَقَعَ دَلِيلٌ عَلَى غَيْرِ ذَلِكَ)^(١).

وَيُؤَصِّلُ الدَّارِمِيُّ لِهَذَا الضَّابِطِ، مُحْذِرًا مِنْ جَعْلِ الْأَسَالِيبِ الْبَلَاغِيَّةِ تَكَاةً لِتَحْرِيفٍ وَتَعْطِيلٍ صِفَاتِ اللَّهِ ﷻ، فَيَقُولُ: (وَنَحْنُ قَدْ عَرَفْنَا بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ لُغَاتِ الْعَرَبِ هَذِهِ الْمَجَازَاتِ الَّتِي اتَّخَذْتُمُوهَا دَلْسَةً وَأَغْلُوطَةً عَلَى الْجَهَالِ، تَنْفُونَ بِهَا عَنْ اللَّهِ حَقَائِقَ الصِّفَاتِ بِعِلَلِ الْمَجَازَاتِ، غَيْرَ أَنَّا نَقُولُ: لَا يُحْكَمُ لِلْأَعْرَبِ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ عَلَى الْأَغْلَبِ، وَلَكِنْ نَصْرِفُ مَعَانِيهَا إِلَى الْأَغْلَبِ حَتَّى تَأْتُوا بِبَرْهَانٍ أَنَّهُ عُنِيَ بِهَا الْأَعْرَبُ، وَهَذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الَّذِي إِلَى الْعَدْلِ وَالْإِنْصَافِ أَقْرَبُ)^(٢).

فَهُوَ يُقَرِّرُ ضَابِطًا جَلِيًّا عِنْدَ أَهْلِ السَّنةِ وَالْجَمَاعَةِ، وَهُوَ: فَهْمُ نُّصُوصِ

(١) إعراب القرآن: (١٣٢/٥).

(٢) نقض عثمان بن سعيد على المريسي العنيد: (٨٥٥/٢).

الكتاب والسنة بمقتضى ظاهرها المراد، وعدم إقحام أساليب بلاغية مُحدثة لتكون حاكمة على دلالة النص، إذا كان هذا الأسلوب يُخرج دلالة النص عن ظاهره المراد، ويُعطل دلالتها الصحيحة.

فإن إقحام هذه الأساليب البلاغية - على غير وجهها الصحيح - في نصوص الكتاب والسنة يُعد من أعظم أسباب التأويل البدعي الباطل، بل عدّه ابن القيم أول أسبابه، فقال: (السبب الأول: أن يأتي به صاحبه مموهاً، مزخرف الألفاظ، مُلفق المعاني، مكسواً حُلّة الفصاحة، والعبارة الرشيقة، فتُسرع العقول الضعيفة إلى قبوله واستحسانه، ويتبادر إلى اعتقاده وتقليده، ويكون حاله في ذلك حال من يعرض سلعة مموهة مغشوشة على من لا بصيرة له بباطنها وحقيقتها فيحسنها في عينه ويحببها إلى نفسه، وهذا الذي يعتمد عليه كل من أراد ترويج باطل)^(١).

فأهل السنة والجماعة لا يُقدّمون الاحتكام إلى أي أسلوب بلاغي مزعوم ليجعلوه حكماً على كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، بل النصوص حاكمة على كل أسلوب بلاغي، (وأهل البدع إنما دخل عليهم الداخل؛ لأنهم أعرضوا عن هذا الطريق، وصاروا يبنون دين الإسلام على مقدمات يظنون صحتها، إما في دلالة الألفاظ، وإما في المعاني المعقولة، ولا يتأملون بيان الله ورسوله ﷺ، وكل مقدمات تخالف بيان الله ورسوله ﷺ فإنها تكون ضلالاً)^(٢).

وإعمال الظاهر المراد هو الأصل الذي لا يُعدل عنه إلا بقريئة، فإن ما يحتمل بالنصوص من القرائن تختلف باختلاف النصوص، (فالدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحتمل به من القرائن اللفظية والحالية)^(٣).

(١) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة: (٤٣٩/٢).

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: (٢٨٨/٧).

(٣) مختصر الصواعق: ص ٩١.

(فلما كان الأصل في الكلام هو الحقيقة والظاهر، كان العدول به عن حقيقته وظاهره مُخرجاً له عن الأصل، فاحتاج مدعي ذلك إلى دليلٍ يُسوِّغُ له إخراجه عن أصله)^(١).

فأهلُ السنة والجماعة لا يعدلون عن الظاهر الذي يُفهم من معهود اللسان العربي، ولا يُحرفون دلالة الكلام بدعوى الحملِ على أساليبٍ بلاغيةٍ لا تتفق مع أساليب الخطاب العربي، كما يظهر ذلك في دراسة النصوص التالية.



(١) الصواعق المرسلّة، لابن القيم: (١/٢٨٨).

الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسة لجملة من النصوص تدل على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة بردهم لكل أسلوب بلاغي مزعوم يُعطّل النص عن دلالة الظاهرة، وتبيين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:



النص الأول

قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مُثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَن لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٦٠].

وقوله ﷺ في حديث الشفاعة الطويل: (إن ربي غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله...) (١).

فأثبت أهل السنة والجماعة **صفة الغضب** لله ﷻ كما وردت بها النصوص، ولم يُحرفوا المعنى الصحيح الثابت، بدعوى أن النص خرج مخرج أسلوب بلاغي يصرف المعنى عن حقيقته، وهذا ما أدعته عامة الفرق المعطلة لصفة الغضب وغيرها من الصفات الاختيارية لله تعالى.

فلما عجزوا عن رد النص فزعوا إلى تعطيله من معناه بدعوى أن **صفة**

(١) متفق متفق عليه: أخرجه البخاري في الصحيح: كتاب أحاديث الأنبياء، باب: (إننا أرسلنا نوحاً)، برقم (٣٣٤٠)، ومسلم في الصحيح: كتاب الإيمان، باب: أدنى أهل الجنة منزلة، برقم (١٩٤).

الغضب الواردة فيه تُحمَلُ على أسلوب (الاستعارة)، فهي استعارة لإرادة الانتقام، فلا يُراد بالنص ظاهره، ولا تُثبت حقيقته.

ومن ذلك قول العز بن عبد السلام: (الغضبُ غليانُ الدم واستشاعة في الطبيعة، يتعالى الرب سبحانه عن الاتصاف بحقيقتها، لكن يلزم هذه الاستشاعة في غالب العادة شيئان: أحدهما: إرادة الانتقام من المغضب، والثاني: سبُّ المغضب، فيعود الأول: إلى صفة الإرادة، والثاني إلى: صفة الكلام)^(١).

فهذه طريقة أهل البدع مع غالب النصوص التي لا يثبتون دلالتها، فيصرفونها عن حقيقتها الظاهرة بأي أسلوب بلاغي يزعمونه، كما زعموا هنا صرف صفة الغضب بدعوى أنها وردت بأسلوب (الاستعارة).

أما أهل السنة والجماعة فلم يقبلوا أن يجعلوا هذه الأساليب البلاغية حاکمة على النصوص إذا كانت ستصرفها عن حقيقتها المرادة، إذ فهم مراد المتكلم بالخطاب، واعتبار ما أقامه من الدلائل لبيان مراده، مقدّم - قطعاً - على تطلب إخراج الكلام وفق أي أسلوب بلاغي مزعوم، لا قرينة صحيحة تدل على إرادته.

وهذا ما أمتثلُهُ أهل السنة والجماعة مع النصوص الدالة على إثبات **صفة الغضب** لله ﷻ على ما يليق به سبحانه، وغيرها من الصفات، وردوا على من صرف هذه الدلالة الظاهرة، وأبطلوا الزعم بخروج هذه النصوص عن حقيقتها لأسلوب بلاغي من أساليب العرب، ومن ردودهم على ذلك:

١ - **أولاً**: أن سياق النصوص التي ورد فيها إثبات **صفة الغضب** لله تعالى على ما يليق به سبحانه لا تقبل صرف معنى الغضب إلى إرادة الانتقام؛ فإن الله ﷻ ذكر اتصافه ﷻ بصفة الانتقام في آيات أخرى،

(١) مجاز القرآن، للعز بن عبد السلام: ص ٤٤٨.

ولو أراد معنى الانتقام لذكره مُصرحاً به، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ءَاسَفُونَا اُنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ اَجْمَعِينَ﴾ [الرَّحُوف: ٥٥]، والمعنى: فلما أغضبونا^(١) انتقمنا منهم، فالانتقام غير الغضب، فالإغضاب شرط للانتقام، والشرط غير المشروط^(٢).

٢ - **ثانياً:** ما ثبت في حديث الشفاعة المتقدم: (إن ربي غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله...)^(٣).

فذكر ﷺ فعل **الغضب** ونسبه إلى الله تعالى، والأصل أن الفعل إذا ذكر ونُسب إلى فاعله أن الفاعل هو الذي قام به حقيقة، ثم إنه أكد ذلك بقوله: (غضباً)، والتأكيد بالمصدر دالٌّ على إثبات إرادة حقيقة الفعل.

٣ - **ثالثاً:** أن القرينة التي زعموها صارفة عن الحقيقة، وهي: أن الغضب غليان الدم واستشاشة في الطبيعة^(٤)، قرينة باطلة، فمن قال: إن العرب تُفسر الغضب بأنه: غليان دم القلب، حتى في حق البشر، فإن غليان دم القلب يكون مقارناً - غالباً - للغضب وليس هو نفسه، بل هو أثرٌ من أثاره، كما أن حُمرة الوجه تُقارنُ الحياء وليست هي نفسه^(٥)، بل من الناس من يشتد غضبه ولا يظهر عليه شيء من هذه الصفات.

(١) تفسير الأسف من الله تعالى بأنه: الغضب، هو قول جمهور أهل السنة، يقول ابن عباس رضي الله عنهما: ﴿ءَاسَفُونَا﴾: أغضبونا، ويقول العلامة الشنقيطي: ﴿ءَاسَفُونَا﴾ معناه: أغضبونا وأسخطونا، وكون المراد بالأسف الغضب يدل عليه إطلاق الأسف على أشد الغضب في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَنَ أَسْفًا﴾، على أصح التفسيرين. (تفسير أضواء البيان: ١٢٢/٧)، وانظر: تفسير الطبري: ٦٢١/٢١، وتفسير ابن أبي حاتم: ٣٢٤٨/١٠، وتفسير السعدي: ٧٦٧/١.

(٢) انظر: شرح العقيدة الواسطية، للشيخ محمد بن عثيمين: ص ٢٧١.

(٣) تقدم تخريجه، وهو متفق عليه. (٤) مجاز القرآن، للعز بن عبد السلام: ص ٤٤٨.

(٥) انظر: كلاماً مفصلاً في رد هذه الشبهة في: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ١١٩/٦ - (١٢٤).

فلا يؤتى بقرينة لا تُقبل حتى في حق البشر ثم تُجعل قرينة لصرف حقيقة صفة ثابتة لله تعالى.

وبهذا يظهر بطلان هذه الدعوى بتأويل **صفة غضب** الله ﷻ، وصرف دلالة النص عن معناها الصحيح الظاهر.

وأن ما قال به أهل السنة والجماعة هو الحق الظاهر المتفق مع دلالة النص ومعهود الخطاب العربي.



النص الثاني

- قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤].
- وقوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠].
- وقوله تعالى ﴿وَمَكْرُوا مَكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النمل: ٥٠].
- وقول الرسول ﷺ: (رب أعني ولا تُعن علي، وانصرني ولا تنصر علي، وأمكر لي ولا تمكر علي...) (١).

فأثبت أهل السنة والجماعة **صفة المكر** لله تعالى لمن يمكر، وأن المكر صفة حقيقية ثابتة لله ﷻ على ما يليق به سبحانه، كما جاءت بها النصوص، لا تُصرف عن حقيقتها بدعوى ورؤدها بأسلوب بلاغي مزعوم، وهو: (المشاكلة)، كما زعمه المتكلمون وغيرهم.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وهكذا وصّف نفسه **بالمكر والكيد** كما وصف عبده بذلك، فقال: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠]،

(١) أخرجه: أبو داود، كتاب الوتر، باب ما يقول الرجل إذا سلّم، برقم: (١٥١٠)، والترمذي، كتاب الدعوات، باب في دعاء النبي ﷺ، برقم: (٣٥٥١)، وابن ماجه، أبواب الدعاء، باب دعاء رسول الله ﷺ برقم: (٣٨٣٠)، وصححه الألباني كما في صحيح أبي داود: (١٥١٠).

وقال: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ۖ (١٥) وَأَكِيدُ كَيْدًا ۖ (١٦)﴾ [الطّارق: ١٥-١٦]، وليس المكرُ كالمكر، ولا الكيدُ كالكيد^(١).

ويقول أبو إسحاق الحربي^(٢): (والكيد من الله خلافة من الناس، كما المكر منه خلافة من الناس)^(٣).

فيثبت أهل السنة والجماعة **صفة المكر** لله تعالى بمن يمكر، على حقيقتها اللائقة بالله تعالى، ويردون دعوى صرفها عن حقيقتها إلى أنها خرجت مخرج (المشاكلة) كما يزعمه كثير من المتكلمين^(٤).

يقول الزركشي: (حُمِلَ اللفظُ على اللفظ، فخرج الانتقامُ بلفظ الذنب؛ لأن الله تعالى لا يمكر)^(٥).

فمُستندهم في تعطيل حقيقة الصفة وإخراجها مخرج (المشاكلة): ظنهم أنَّ المكرَ مذمومٌ بإطلاق، فلا يصحُّ إسنادُه إلى الله ﷻ، وإنما يُسندُ إليه لفظُ المكرِ المسندِ إلى الكافرين.

وهذا التوجيه الذي أخرجوا به الصفة عن حقيقتها توجيهٌ باطلٌ، مبنيٌّ على قرينة متوهمة، ردّها أهل السنة والجماعة من وجوه، منها:

١ - **الوجه الأول**: أنه لا يُسلّمُ لهم أنَّ المكرَ لا يكون إلا سيئاً، كما قال السبكي: (فإن كل مكرٍ لا يكون إلا سيئاً)^(٦).

(١) الرسالة التدمرية: ص ٣٦.

(٢) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم الحربي البغدادي، مفسرٌ محدثٌ فقيهٌ، أخذ الحديث عن الإمام أحمد، وكان إماماً في العلم، ورأساً في الزهد، له كتاب في غريب الحديث، توفي سنة ٢٨٥هـ. (السير ١٣/ ٣٥٦، وتذكرة الحفاظ ٢/ ٥٨٤).

(٣) غريب الحديث، لابن الأثير: (٩٤/١).

(٤) انظر: البرهان، للزركشي: (٤٤٩/٣)، (٥٠٧/٣)، والروض المريع في صناعة البديع، لابن البنا العددي: ص ١٦٤، ومفتاح العلوم، لسراج الدين السكاكي: ص ٤٢٤.

(٥) البرهان: (٣٩٧/٢).

(٦) عروس الأفراح: (١٨٠/٣).

فليس هذا هو المعروف في لغة العرب، ولا معهودهم في الخطاب، فإنَّ المكرَّ في لغة العرب يَرِدُ محموداً وَيَرِدُ مذموماً، إذ المكرُّ هو: التوصلُ إلى إيقاع الخصم من حيث لا يشعر^(١)، والله عَلَّمَ لا يُوصَفُ به على وجه الإطلاق، بل لا يُوصَفُ به إلا مقيداً في مقام المقابلة والجزاء.

فالمكرُّ في لغة العرب التي جاء بها القرآن: (ضربان: محمود: وهو ما يُتحرى به أمرٌ جميلٌ، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَكْرِينَ﴾ [آل عمران: ٥٤]، ومذموم: وهو ما يُتحرى به فعل ذميم، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: ٤٣]^(٢).

فبهذا يظهرُ ابطالُ ما احتجوا به؛ فإنَّ جُلَّ اعتمادهم في تعطيل صفة المكرِّ على أنَّ المكرَّ كلُّه سيءٌ؛ ولهذا نزهاوا الله عَلَّمَ - بزعمهم - عن حقيقته.

٢ - الوجه الثاني: أنَّه قد وردت نصوصٌ في الكتاب والسنة تُثبتُ صفةَ المكرِّ لله عَلَّمَ صراحةً على حقيقته، ولا تقبلُ دلالةً سياقها احتمال دعوى (المشاكلة) الذي يزعمه المتكلمون، ومن ذلك: قول تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩]، وقول الرسول ﷺ: (وامكر لي ولا تمكر علي...)^(٣)، ففي مثل هذه النصوص لا يمكن أن تُزعم دعوى (المشاكلة)، وسياق الكلام لا يمكن أن يقبل هذه الدعوى.

فهذا الفهم الذي حضي به أهل السنة والجماعة هو الفهم الصحيح لدلالة النص، دون جرِّه إلى أسلوبٍ بلاغيٍّ مزعومٍ يُعطلُ به النصُّ عن

(١) لسان العرب، لابن منظور: (١٨٣/٥).

(٢) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروزآبادي: (٥١٦/٤).

(٣) تقدم تخريجه قريباً.

معناه، ولا تقبله لغة العرب، ولا معهودهم في الخطاب، ومن عِلِمَ معهود العرب في استعمال ألفاظ: (المكر، والكيد، والاستهزاء)، عِلِمَ أنَّ أكثر المتكلمين ضلَّ عن المعنى الصحيح بسبب: غلبة الاستعمال الباطل لهذه الألفاظ.

يقول ابن القيم: (لما كان غالب استعمال هذه الألفاظ في المعاني المذمومة، ظنَّ المعطلون أنَّ ذلك هو حقيقتها، فإذا أطلقت لغير الذم كانت مجازاً، والحق خلاف هذا الظن، وأنها منقسمة إلى: محمود، ومذموم، فما كان منها متضمناً للكذب والظلم فهو مذموم، وما كان منها بحق وعدل ومجازاة على القبيح فهو حسن ممدوح)^(١).

النص الثالث

قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦].

فقد أثبت أهل السنة والجماعة صفة (الحياة) لله ﷻ على ما يليق به، كما وردت في النص.

فلما كان ظاهر دلالة النص وصف الله ﷻ بصفة الحياة: حيث أخبر الله ﷻ في هذا النص: أنه ﷻ لا يستحي من ضرب مثل ببعوضة فما فوقها، ولم ينف اتصافه بأصل الصفة، وعدم نفي أصل الصفة في هذا

(١) مختصر الصواعق المرسلّة: ص ٣٠٥.

الموضع يدلُّ على الاتصاف بها، إضافةً إلى ما صرَّحت به النصوصُ الأخرى من إثبات صفة الحياء، ومنها قوله ﷺ: (إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع إليه يديه أن يردهما صفراً خائبين)^(١).

ففي الآية إثباتٌ لصفة الحياء لله ﷻ على ما يليقُ به سبحانه، وهذا ظاهرٌ من سبب نزول الآية، فإن الله ﷻ لما ضَرَبَ في كتابه مثلاً ببيت العنكبوت، وجناح الذباب، قالت اليهود: ما أراد الله بهذه الأمثلة، وما يُشبه هذا كلام الله، كأنهم يستقلونها، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وأنَّه تعالى لا يستحيي أن يضرب مثلاً بها وبغيرها^(٢).

(فهو خبرٌ منه جلَّ ذكره أنَّه لا يستحي أن يضرب في الحق من الأمثال صغيرها وكبيرها، ابتلاءً بذلك عباده واختباراً منه لهم؛ ليميز به أهل الإيمان والتصديق به من أهل الضلال والكفر به، إضلالاً منه به لقوم، وهدايةً منه به لآخرين)^(٣).

إلا أن المعتزلة تأولوا دلالة النص: على أنَّ الكلام جارٍ على أسلوب التمثيل لا الحقيقة، وأنَّه تعالى لا يوصف حقيقة بصفة الحياء الثابتة له تعالى على ما يليق به.

فحيثُ كان في إثبات ظاهر دلالة النص إثباتٌ لصفة الحياء التي يُعطِلها المعتزلة، لذا فقد فزعوا إلى صرف الكلام عن ظاهره بدعوى حملِه على أسلوبٍ لا يُرادُّ به الظاهر، فزعموا: أنَّ الكلام محمول على أسلوب

(١) أخرجه أحمد في المسند: مسند باقي الأنصار، برقم: (٢٣٢٠٢)، والترمذي: كتاب الدعوات، باب دعاء النبي ﷺ، برقم: (٣٥٥٦)، وأبو داود: كتاب الصلاة، باب: تفريع أبواب الوتر، برقم: (١٤٨٨)، وابن ماجة: كتاب الدعاء، باب: رفع اليدين في الدعاء، برقم: (٣٨٦٥)، وصححه الألباني في صحيح الجامع: برقم (١٧٥٧).

(٢) تفسير القرطبي: (٢٤٢/١)، وزاد المسير: (٤٦/١)، وتفسير ابن كثير: (٢٠٦/١).

(٣) جامع البيان للطبري: (٤٠١/١).

(التمثيل)^(١)، وأحياناً يسمونه (الاستعارة التخيلية)^(٢).

يقول الزمخشريُّ مُحرفاً دلالة النص بدعوى أنه محمولٌ على غير ظاهره: (والحياء: تغيرٌ وانكسارٌ يعتري الإنسان من تخوفٍ ما يُعابُ به ويُذم...، فإن قلت: كيف جاز وصفُ القديم سبحانه به، ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم، وذلك في حديث سلمان قال: قال رسول الله ﷺ: (إن الله حيي كريم يستحي إذا رفع إليه العبد يديه أن يردّهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً)^(٣).

قلت: هو جارٍ على سبيل التمثيل، مثلاً تركه تخيب العبد، وأنه لا يردُّ يديه صفراً من عطائه لكرمه، بترك من يترك ردَّ المحتاج إليه حياءً منه.

وكذلك معنى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي﴾ أي: لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي أن يتمثل بها لحقارتها.

ويجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة، فقالوا: أما يستحيي ربُّ محمدٍ أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت^(٤) فجاءت على سبيل المقابلة وإطباق الجواب على السؤال، وهو فنٌ من كلامهم بديعٌ، وطراز عجيب^(٥).

(١) أسلوب التمثيل، ويطلق عليه أسلوب التشبيه، وهو عند البلاغيين: (الدلالة على مشاركة أمرٍ لآخر في المعنى). (انظر: الإيضاح، للقرظيني: ص ٣٢٨، وأسرار البلاغة، للجرجاني: ص ١١٥).

(٢) الاستعارة التخيلية: أحد أقسام الاستعارة، وهي التي يكون فيها المستعار أمراً متخيلاً غير متحقق. (انظر: البلاغة وفنونها، لفضل عباس: ص ١٨٥).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) وهذه إحدى الروايات في سبب نزول الآية، وقيل بل نزلت رداً على المنافقين، وقيل نزلت ابتداءً بلا سبب معين. (انظر: جامع البيان: ٢١٣/١، والعجائب في بيان الأسباب، لابن حجر: ٢٤٥/١).

(٥) الكشف: (١١٢/١-١١٣).

فالزمخشريُّ يصرف دلالة الآية والحديث عن ظاهرهما القاضي بإثبات صفة الحياء لله ﷻ على ما يليق به سبحانه، إما على أنَّ النصَّ جارٍ (على سبيل التمثيل) وإما جارٍ (على سبيل المقابلة وإطباق الجواب)، وهو ما يُعرف بالمشاكلة، فسواءً عنده أن تُحمل على هذا الأسلوب أو ذاك، المهم أن لا تُحمل على ظاهرها المراد، وهذه دعوى عرية عن الصواب، وفيها تجني على أساليب الخطاب العربي.

فأما دعوى حمل النص على أسلوب المشاكلة لنفي صفة (الحياء) عن الله ﷻ، فلو قلنا به في الآية - وليست كذلك - فلا يمكن أن نقول به في دلالة الحديث الصريحة على إثبات صفة الحياء لله تعالى، فقلوه ﷻ (إن ربكم حييُّ كريمٌ)، صريح في إثبات صفة الحياء لله ﷻ على ما يليق به سبحانه، ولا وجه لحمله على المشاكلة بحال.

وأما حملُ الآية على أسلوب التشبيه، فإنه لا يمكن أن يقولَ به عارفٌ بأساليب العرب في خطابها، متجردٌ لحمل الكلام على وجهه الصحيح، وذلك أنَّ الآية (لا يظهر فيها مُشبه ولا مُشبه به، وهما الركنان الأساسيان للتشبيه، وبوجودهما في الجملة يُسمى الأسلوب تشبيهاً، أما إذا حذفت أداة التشبيه، ولم تدل قرائن الكلام والسياق والحال على التشبيه)^(١) فلا يجوز أن يُحمل الكلام على هذا الأسلوب لمجرد صرف المعنى إلى ما يوافق المعتقد فحسب.

وإنما أتى الزمخشري من توهمه أنَّ حياء الله تعالى مُشابهٌ لحياء المخلوقين؛ ولذا سعى إلى نفيه عن الله ﷻ، يدل عليه قوله: (والحياء: تغير وانكسار يعتري الإنسان)^(٢)، ثم أعقب ذلك بقوله: (كيف جاز وصف القديم سبحانه به)^(٣).

(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، للعلوي: ص ٣٢٩.

(٢) الكشف: (١١٢/١).

(٣) السابق: (١١٢/١).

ولو أنه أثبت أن (حياؤه تعالى وصفٌ يليق به، ليس كحياة المخلوقين، الذي هو تغير وانكسار يعتري الشخص عند خوف ما يُعاب أو يذم، بل هو: ترك ما ليس يتناسب مع سعة رحمته وكمال جوده وكرمه وعظيم عفوه وحلمه؛ فالعبد يجاهره بالمعصية مع أنه أفقر شيء إليه وأضعفه لديه، ويستعين بنعمه على معصيته، ولكنَّ الرَّبَّ سبحانه - مع كمال غناه وتمام قدرته عليه - يستحي من هتك ستره وفضيحته، فيستره بما يهيئ له من أسباب السَّتر)^(١).

يقول ابن القيم^(٢):

وهو الحيُّ فليس يفضح عبده عند التجاهر منه بالعصيان لكنه يُلقي عليه ستره فهو السَّيِّرُ وصاحبُ الغفران

فلو سلِمَ المعتزلة من توهم المشابهة لما احتاجوا إلى التكلف بهذا الزعم الباطل الذي أوقعهم في صرف دلالة النص وفق أي أسلوب بلاغي يصرف النص عن دلالة الظاهرة.

النص الرابع

قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧].

أثبت أهل السنة والجماعة صفة ختم الله ﷻ على قلب من يشاء من عباده على ما يليق به سبحانه، كما ورد في الآية.

(١) صفات الله تعالى، لعلوي السقاف: ص ١٤٧.

(٢) الكافية الشافية: (٢٠٧/١).

فأثبتوا الوصفَ بالفعل **لله** **وَكَلَّمَ** أنه **يُخْتَمُّ** على قلبٍ من يشاء من عباده، من غير أن يحتاجوا إلى أن يتأولوا دلالة الآية الصريحة بأي أسلوب بلاغي يُخرجها عن حقيقتها الظاهرة.

يقول إمام المفسرين أبو جعفر الطحاوي **رَضِيَ اللهُ تَعَالَى** : (وأصلُ الختمِ: الطَّبْعُ، والخاتَمُ هو: الطَّابِعُ، يُقالُ منه: ختمتُ الكتابَ، إذا طَبَعْتُهُ.

فإن قال لنا قائل: وكيف يُخْتَمُّ على القلوبِ، وإنما الختمُ طَبْعٌ على الأوعية والظروف والغُلف؟

قيل: فإن قلوبَ العبادِ أوعيةٌ لما أُودِعَتْ من العلوم، وظروفٌ لما جُعِلَ فيها من المعارف بالأُمور.

فمعنى الختم عليها وعلى الأسماع - التي بها تُدْرِكُ المسموعات، ومن قبلها يوصَلُ إلى معرفة حقائق الأنباء عن المُعَيَّبات - نظيرُ معنى الختمِ على سائر الأوعية والظروف.

... فلا يكون للإيمان إليها مَسْلَكٌ، ولا للكفر منها مَخْلَصٌ، فذلك هو الطَّبْعُ. **والختم** الذي ذكره الله تبارك وتعالى في قوله: **﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾**، نظيرُ الطبع والختم على ما تدركه الأبصار من الأوعية والظروف، التي لا يوصَلُ إلى ما فيها إلا بفضِّ ذلك عنها ثم حلَّها؛ فكَذلك لا يصلُ الإيمان إلى قلوب من وَصَفَ اللهُ أنه **ختم** على قلوبهم، إلا بعد فضِّه خاتمَه وحلِّه رباطه عنها^(١).

فهذا هو ظاهرُ دلالة **الختم** من غير تحريفٍ لهذه الدلالة بحملها على أيِّ أسلوبٍ بلاغيٍّ لِيُخْرِجَ النصُّ عن دلالتِهِ.

كما فعل المعتزلة حين زعموا: أنَّ حقيقة **الختم** من الله تعالى غير

مرادة، وأن ذكر **الختم** في الآية جارٍ على أسلوب الاستعارة، أو التمثيل، أو المجاز.

وذلك لأنّ في إثبات **ختم** الله ﷻ على قلب من يشاء من عباده معارضة ظاهرة لمعتقد المعتزلة في القدر، حيث لا يُسندون إلى الله ﷻ فعلاً يتعلق بالعبد، فأفعال العباد كلها: من صلاح وفساد، وإيمان وكفر، ليس لمشیئة الله تعالى ولا فعله تعلق بها، بل هي من خلق العبد وإيجاده^(١).

فلما كان ظاهر دلالة النص مخالفاً لهذا المعتقد بأن الله تعالى **يختم** على قلب من يشاء وعلى سمعه وبصره، لم تُطق المعتزلة إثبات هذا الظاهر، وفروا منه إلى دعوى صرفه عن ظاهره بأنه جارٍ على أسلوب بلاغي يدل على خلاف ظاهره.

يقول الزمخشري: (فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثمّ على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويُحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل.

أما الاستعارة: فأن تجعل قلوبهم لأن الحق لا ينفذ فيها ولا يخلص إلى ضمائرهما من قبل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قبوله واعتقاده.

وأسماعهم: لأنها تمجّه وتنبا عن الإصغاء إليه وتعاف استماعه كأنها مستوثق منها بالختم.

وأبصارهم: لأنها لا تجتلي آيات الله المعروضة ودلائله المنصوبة كما تجتليها أعين المعتبرين المستبصرين كأنما غُطي عليها وحُجبت، وحيل بينها وبين الإدراك.

وأما التمثيل: فأن تُمثل - حيث لم يستنفعوا بها في الأغراض الدينية

(١) انظر: متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار: (٦٥/١).

التي كلفوها وخلقوا من أجلها - بأشياء ضُرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتغطية^(١).

فهذا الذي يُقرره الزمخشريُّ بحملِ الكلام على أسلوبٍ بلاغيٍّ سواء كان استعارةً أو تمثيلاً، أو أيَّ أسلوبٍ بلاغيٍّ آخر هو في حقيقته تحريفٌ لدلالة النص، وصرف لمعناه عن حقيقته الظاهرة المرادة، جرَّه إليه مذهبه في خلق أفعال العباد.

ولذا تعقب تحريفه هذا ابنُ المنير السكندري فقال: (وهذه أولُ عشواءٍ خبطها، وفي مهواةٍ من الأهواء هبطها، حيث نَزَلَ من منصةِ النص إلى حضيضِ تأويله، ابتغاء الفتنة، استبقاء لما كُتِبَ عليه من المحنة، فانطوى كلامه هذا على ضلالاتٍ أعدها وأردھا)^(٢)، ثم سرد ستة أوجه في إبطال تحريفه هذا بدعوى جريان النص على أسلوب الاستعارة.

وغرضُ الزمخشري من تحريفه هذا - كما تقدم - هو: دفعُ معارضةِ دلالةِ النص لما تقرر عند المعتزلة في خلق أفعال العباد، ومنعهم أن يُريدَ الربُّ ﷻ، أو أن يفعل بالعبد سوى الأصلح بزعمهم، فليس له سبحانه أن يحوِّل بين العبد وبين الهداية بختمٍ على قلبه، أو غشاوةٍ على عينه فلا يرى الحق رؤيةً قبُولٍ له.

وقد صرَّح الزمخشريُّ بهذا القصد الذي لأجله حُرِّفَت دلالةُ النص فقال: (فإن قلت: فلما أسند الختم إلى الله تعالى، وإسناده إليه يدلُّ على المنع من قبول الحق والتوصل إليه بطريقةٍ، وهو قبيحٌ، والله يتعالى عن فعل القبيح؟

قلتُ: القصد إلى صفة القلوب بأنَّها كالمختوم عليها، وأما إسناد

(١) الكشف: (٤٨/١-٤٩).

(٢) الانتصاف من الكشف، عن المسائل الاعتزالية، للغامدي: (١٧١/١).

الختم إلى الله ﷻ فلينبه على أنَّ هذه الصفة من فرط تمكُّنها وثبات قدمها كالشيء الخُلقي غير العرضي^(١).

وقد تعقب ابن كثير رحمه الله الزمخشري في هذا الموضع مبيناً منشأ تحريفه هذا فقال: "وقد أطنب الزمخشري في تقرير ما رده ابن جرير هاهنا وتأول الآية من خمسة أوجه وكلها ضعيفة جداً، وما جرَّأه على ذلك إلا اعتزاله؛ لأن **الختم** على قلوبهم ومنعها من وصول الحق إليها قبيحٌ عنده - تعالى الله عنه في اعتقاده - ولو فهم قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾، وقوله: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْعَدَّتْهُمْ وَأَبْصَرْتَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرْتَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾، وما أشبه ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى إنما **ختم** على قلوبهم، وحال بينهم وبين الهدى؛ جزاءً وفاقاً على تماديهم في الباطل وتركهم الحق، وهذا عدلٌ منه تعالى حسنٌ وليس بقبيح، فلو أحاط علماً بهذا لما قال ما قال، والله أعلم"^(٢).

وهذا الفهم المغلوط لدلالة الآية يرُدُّه سياق الآية، فإن سياق الآية صريحٌ في أنَّ الله تعالى ما ابتدأهم **بالختم** على قلوبهم - ليتوهم الزمخشري وغيره قُبِحَ هذا من الله ﷻ، بل إن الله ﷻ ما ختم على قلوبهم إلا بعد إعراضهم وتكذيبهم، وعدم انتفاعهم بالمواعظ، وسياق الآية شاهد على ذلك، يقول تعالى في الآية قبلها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦]، فلما استوى الأمر عندهم في الإنذار وعدمه، عاقبهم الله تعالى بأن **ختم** على قلوبهم، وحال بينهم وبين الهدى، جزاءً لهم على تماديهم في الباطل، وتركهم للحق، وهذا هو غاية العدل منه سبحانه.

يقول العلامة ابن القيم: (والقرآن من أوله إلى آخره إنما يدلُّ على أنَّ الطبع والختم والغشاوة لم يفعلها الرب سبحانه بعبد من أول وهلة، حين

(١) الكشف: (٥٠/١).

(٢) تفسير ابن كثير: (٧/١٧٤).

أمره بالإيمان أو بيّنه له، وإنما فعله بعد تكرار الدعوة منه سبحانه، والتأكيد في البيان والإرشاد، وتكرار الإعراض منهم، والمبالغة في الكفر والعناد؛ فحينئذ يطبعُ على قلوبهم ويختمُ عليها، فلا تقبلُ الهدى بعد ذلك، والإعراضُ والكفرُ الأول لم يكن مع ختم وطبع، بل كان اختياراً، فلما تكرر منهم صار طبيعةً وسجيةً، فتأمل هذا المعنى^(١).

فمَنْ فهمَ النصَّ على وجهه الصحيح، لم يحتاج إلى صرفه عن ظاهره بدعوى حمله على أي أسلوبٍ بلاغيٍّ يخرجُه عن دلالته المُرادَة.

وهذا الدعوى هي التي تعقبها ابنُ القيم بقوله: (ولا تصنع إلى قول من يقول: إنّ هذه مجازاتٌ واستعاراتٌ، فإنه قال بحسب مبلّغه من العلم والفهم عن الله ورسوله ﷺ، وكأنَّ هذا القائلَ حقيقة الفعل عنده أن يكون من حديد، والختم أن يكون بشمع أو طين... وهذه الفرقة من أغلظ الناس حجاباً، فإنَّ هذه الأمور إذا أُضيفت إلى محلها كانت بحسب تلك المحال، فنسبة قفل القلب إلى القلب كنسبة قفل الباب إليه، وكذلك الختم والطابع الذي عليه هو بالنسبة إليه كالختم والطابع الذي على الباب والصندوق ونحوهما)^(٢).



النص الخامس

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فُصِّلَتْ: ١١].

فأثبت أهلُ السنة والجماعة تكليمَ الله تعالى لمن يشاء من خلقه، ومنه

(١) شفاء العليل: (١/٢٠٠).

(٢) السابق: (١/٢٩٢).

تكليمه للسماء والأرض على حقيقته الظاهرة، وإجابتهما للخطاب كما أخبر الله ﷻ في هذه الآية.

حيث أخبر الله ﷻ أنه **كَلَّمَ** السماء والأرض وأنهما أجابتا خطابه تعالى، وهذا ظاهر النص وصرِيحه، فإنَّ الله ﷻ أراد حقيقة ما تكلم به ﷻ من خطاب السماوات والأرض.

فذكر هذه الآية في سياق الإنكار على من يكفر بالله تعالى ويشرك به، فقال تعالى: **﴿قُلْ أَيْنَكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾** [فُصِّلَتْ: ٩]، ثم ذكر بعدها ما له سبحانه من قدرة باهرة خلق بها السماوات والأرض، فخلق الأرض **﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمٍ﴾** [فُصِّلَتْ: ١٠]، ثم ظهرت هذه القدرة الباهرة أيضاً في قوله **﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾**، فكان سياق الكلام في تمام قدرته تعالى، وتقرير أن من هذه قدرته لا يستحق العبادة إلا هو سبحانه.

فكان من تمام هذه القدرة قدرته تعالى أن يحدث في خلقه ما يشاء، فلا يستحيل شيء عليه، فيحدث في الجماد الكلام والقول، فيجعله ناطقاً متكلماً إذا شاء سبحانه، فكما أنه ﷻ (جعل للبشر أحوالاً تجري بهم على الحقيقة التي ندركها، فإنه أيضاً جعل لغيرهم أحوالاً تجري بهم على الحقيقة التي لا ندركها، وكل ذلك بقدرة الله ﷻ ومشيئته، وليس كل ما غاب عنا ولم نشاهده أو ندرك كيفيته^(١) نتصرف في تأويله بما يُخرجه عن دلالته، وما أراد المتكلم به، لمجرد أن عقولنا لم تحط بكيفية حدوثه.

كما فعل ذلك الأشاعرة وغيرهم فعدّلوا عن ظاهر النص وحقيقته، وزعموا حمل دلالة الآية على أسلوبٍ بلاغي يخرجها عن ظاهرها المتبادر

(١) التوجيه العقدي لآيات العقيدة، للدكتور يوسف العليوي: ص ٤٠٧

للذهن السليم، فزعموا أنَّ الكلامَ محمولٌ على أسلوب: الاستعارة.

فليس ثمة خطاب حقيقي موجه من الله ﷻ للسماء والأرض، وليس منهما ردٌّ على الخطاب كما حكى الله تعالى ذلك عنهم، بل غاية ما تدل عليه الآية أنَّ ذلك الكلام جاري على أسلوب الاستعارة، فاستُعير القول ليعبر به عن الانقياد والطاعة فحسب.

يقول العز بن عبد السلام: (تجوَّز بقوله: ﴿قَالَتَا أَئِنَّا لَطَائِعِينَ﴾، عن تأتيمها وانقيادهما لقدرته وإرادته)^(١).

فعندهم أنه تعالى: (نسب القول إلى السماء والأرض، من باب التوسع؛ لأنهما جماد والنطق إنما هو للإنسان لا للجماد)^(٢).

يقول الرازي مستنكراً أن يقبل هذا الظاهر: (جعل للسموات والأرض قولاً وطاعة!)^(٣).

فقوله تعالى: ﴿قَالَتَا﴾ (تحتمل الحقيقة والمجاز، فإن حمل على الحقيقة؛ فالقول لا يصح أن يكون حقيقة، إلا ممن النطق أحد جزئية، وإن حُمِلَ على المجاز فحسب استعمال لفظ القول في غير ما وضع له من الأصل، فترجح جانب المجاز على الحقيقة في هذا الموضع)^(٤).

فهذه التأويلات من الأشاعرة في إخراج النص عن حقيقته، وحمله على أسلوب بلاغي لا تقبله دلالة النص؛ لم يكن منشأه الاعتماد على قرينة لفظية أو معنوية صحيحة، يمكن أن يُقبل معها حملُ الكلام على هذا الأسلوب أو ذاك، إنما هو مجرد المعارضة فقط لاستحالة أن يوجَّه خطاب لجمادٍ فيفهمه ويردَّ جوابه.

(١) مجاز القرآن: ص ٣٣٧.

(٢) المثل السائر، لضياء الدين بن الأثير: (٨٦/٢).

(٣) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ص ٢٦٨.

(٤) جوهر الكنز، لضياء الدين بن الأثير: ص ٥٣.

ولو أنهم نظروا إلى دلالة النص كما نظر له أهل السنة والجماعة لأصابوا الحق، وأعملوا الظاهر المراد، ولم يتأولوا النص بدعوى حمله على أسلوب بلاغي يُخرجه عن دلالة الظاهرة المرادة.



الضابط الثاني إعمال القرائن لفهم أسلوب الخطاب الذي ورد به النص

إذا كان أهل السنة والجماعة قد ردوا كل أسلوبٍ بلاغي مزعوم يعطلُ النص عن دلالته الظاهرة - كما في الضابط السابق - فإنهم أيضاً قد اعملوا القرائن اللفظية والحالية لفهم أسلوب الخطاب الذي ورد به النص العقدي.

فالقرينة تعتبر: (عاملاً مؤثراً في وضوح المعنى وفهمه، فعن طريق القرينة نفرق بين أسلوب وآخر في معنى المدلول عليه بذلك الأسلوب)^(١).

والقرينة هي: ما نصَّبَهُ المتكلمُ لبيان مُرادِه من الكلام^(٢)، وهي على هذا من وضع المتكلم، فهو الذي ينصِّبُها دلالةً على مراده، وليس السامع أو المتلقي للنص هو الذي يُنشئُ له قرينةً لفهم الخطاب^(٣)، بل المتكلمُ بالنص هو الذي يعلم مراده من كلامه ومقصده من إنشائه، فإذا أراد صوغ الكلام بأسلوبٍ من أساليب الكلام العربي: أقامَ البينةَ على مراده هذا، فإذا لم يحفَّ كلامه بما يبين مراده؛ كان ذلك إما إيهاماً للسامع، وإما عجزاً عن البيان والإفهام، والنص الشرعي - كتاباً وسنة - منزّه عن ذلك قطعاً.

وإن كان مصطلح (القرينة) اشتهر بارتباطه بالمجاز، إلا أنه لا يختص به وحده، بل إنه - على القول الصحيح - لا يجب أن يخلوا منه كلامٌ عربي أُريدَ به الإفهام، وحسُنَ السكوت عليه، سواء كان حقيقة أو مجازاً -

(١) البلاغة وقضايا المشترك اللفظي: ص ٦٥.

(٢) انظر: جامع عبارات: ص ٢٤٧، ورأي في قرينة المجاز: ص ١٤١.

(٣) كما يفعله أكثر المتكلمين بتأويل معاني النصوص عن معناها الصحيح بدعوى القرينة العقلية.

عند القائلين به - ، أو أي أسلوب آخر من الأساليب العربية، فأى كلام أريد به الإفهام لا بُدَّ أن يفترق إلى قرينة أو أكثر تحتف به للدلالة على مراد المتكلم من كلامه هذا.

وهذه القرائن في حقيقتها نوعان: قرائن لفظية، وقرائن حالية:

١ - **النوع الأول:** قرائن لفظية (سياق المقال): وتتمثل بطريقة صياغة الكلام، والألفاظ المستعملة فيه لبيان المعنى المراد، وتسمى قرائن لفظية، أو مقالية، وهي أكثر أنواع القرائن استعمالاً، لأنها تكون مذكورة مع الكلام.

ولهذا قال الدسوقي: (وهي الأغلب وقوعاً، والأكثر وضوحاً)^(١).
وقد عوّل عليها علماء العربية والتفسير تعويلاً ظاهراً، وأشار إليها علماء العربية وأئمتها واعتمدوها قرينة ظاهرة دالة على مراد المتكلم.
ومن ذلك قول إمام العربية سيبويه: (ومثل ذلك قول العرب: (من كَذَبَ كان شراً له)، يريد: كان الكذب شراً له، إلا أنه استغنى بأنّ المخاطب قد علم أنه الكذب؛ لقوله: (كَذَبَ) في أول حديثه^(٢)).

٢ - **النوع الثاني:** قرائن غير لفظية (سياق الحال)^(٣): وهي دلالة الحال على المعنى المراد، وتسمى قرائن حالية، أو معنوية^(٤)، وهذه لا يمكن أن يُستغنى عنها في فهم الكلام، فإذا جاء الكلام في سياق يريد المتكلم به إبلاغ معنى للمستمع فلا بُدَّ من النظر إلى مقام الخطاب وما يحتف به من قرائن معنوية.

(١) حاشية الدسوقي على المختصر: (٢٠٣/٣).

(٢) الكتاب: (٢٩١/٢).

(٣) وقد أفردت هذه القرائن في ضابط مستقل سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٤) انظر: الطراز: ص ٤٢، ومعجم البلاغة العربية: ص ٥٤٧، والبلاغة وقضايا المشترك اللفظي: ص ٧٠.

(فاللفظ لم يدل قط إلا بقرائن معنوية، وهو كون المتكلم عاقلاً، له عادة باستعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى، وهو يتكلم بعادته، والمستمع يعلم ذلك، وهذه كلها قرائن معنوية تُعلم بالعقل، ولا يدل اللفظ إلا معها^(١)).

وإن كان أهل السنة والجماعة قد اعتنوا بالنظر في القرائن التي تحتف بالخطاب، وأولوها عنايتهم، وجعلوها دالة ومرشدة إلى فهم دلالة الخطاب، إلا أنهم التزموا طريق العدل والقسط في النظر إلى هذه القرائن، فلم يهملوا أثرها في فهم الكلام، والدلالة على المعنى المراد، وأيضاً لم يتعللوا بقرائن متوهمة يسمونها قرائن عقلية ليُحرّفوا النصوص، ويتأولوها على غير حقيقتها التي أرادها المتكلم بها وأقام القرائن على مراده هذا، كما يفعله كثير من المتكلمين.

فإن كثيراً من المتكلمين يتأولون دلالة النص ويصرفونه إلى أي أسلوب بلاغي مزعوم بمجرد القرينة العقلية المتوهمة فقط، وعُمدتهم في حمل النص على هذا الأسلوب البلاغي هو اللازم العقلي المجرد، الذي قرروه ثم التزموه، وليس هو مقتضى العقل الصحيح.

وإلا فأصل اعتبار القرائن العقلية هو فرعٌ عن اعتبار النظر في حال المُخاطَب والمُخاطَب وقصده، وهي من الأمور المتقررة عند أهل السنة والجماعة، والمعتبرة عندهم في فهم دلالة النصوص.

فالقرينة العقلية الصحيحة محل اعتبار عند أهل السنة والجماعة، ولها أثرها الظاهر في فهم دلالة النص، ومثال ذلك فهم دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَفْزِرُ مِنْ أَسْطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلَبَ عَلَيْهِمْ بَخِيلُكَ وَرَجَلَاكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدَّهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا﴾ [الإسراء: ٦٤]، فلا يفهم

عربي - سليم الفهم - من هذا الأمر حقيقة الطلب، بل يفهم أن الكلام خرج مخرج التهديد والوعيد، وذلك بمقتضى القرينة العقلية (المانعة عن إرادة حقيقة الطلب والإيجاب عقلاً، وهي: كون الأمر هو الله تعالى، وتقديس حكيماً أن يأمر إبليس بإغواء عباده)^(١).

فاعتبار القرينة العقلية الصحيحة السالمة من المعارض الصارف يُعد ضابطاً مُعتبراً عند أهل السنة والجماعة في نظرهم لدلالة النصوص وفهم دلالة الخطاب.

وهذا الذي سار عليه أهل السنة والجماعة في فهمهم لدلالة النصوص، بحيث لا يُقبل القول عندهم بأن النص جارٍ على أسلوب بلاغي معين إلا بقرينة صحيحة، وهذا الضابط أدى إلى أن اتسق فهمهم لهذه النصوص مع معهود اللسان العربي، وأساليبه التي اعتادتها العرب، فلا تجد إخلالاً بدلالة سياق الكلام، ومخالفةً لمعهود اللسان العربي إلا ومنشأه توهم قرينة صارفة في غير محلها، وهذا يظهر جلياً في دراسة النصوص التالية.



(١) التلويح لكشف حقائق التنقيح، للفتنازاني: (٢٠٨/١)، وانظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور: (١٥٣/١٥)، وأضواء البيان، للشنقيطي: (٣١٦/١٨).

الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسةً لجملة من النصوص تدل على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة بإعمالهم لدلالة القرائن في فهم أسلوب الخطاب الذي ورد به النص، وتبين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:



النص الأول

قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۚ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

فأثبت أهل السنة والجماعة حقيقة **رؤية الله تعالى** بدلالة القرائن المحففة بهذه الآية.

فهذه الآية من أصرح ما جاء في إثبات **رؤية الله تعالى**، وينقطع دونها كل تحريفٍ وتأويل، فإنَّ القرائن التي احتفت بها، أظهرت الدلالة القطعية للنص بإثبات الرؤية، بما يستحيل معه زعم أنَّ النظر في هذه الآية (كناية) عن الانتظار والترقب، فأسلوب الخطاب في الآية وما احتف بها من قرائن يأبى ذلك، ويقطع بإثبات الرؤية الحقيقية.

يقول ابن أبي العز: (وإضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله في هذه الآية، وتعديته بأداة (إلى) الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدلُّ على خلاف حقيقته وموضوعه: صريحة في أنَّ الله تعالى أراد بذلك نظر العين التي في الوجه على الرب ﷻ)^(١).

(١) شرح العقيدة الطحاوية: (١/٢٠٩).

فهذه ثلاث قرائن احتفت بالنص صريحة الدلالة على مراد الله تعالى من ذكر هذا النص، من إضافة النظر إلى الوجه، وتعدية بحرف (إلى)، وإخلال الكلام مما يدل على خلاف الأصل.

فمع هذه القرائن الجلية لا يبقى شك في إرادة المعنى الظاهر الصحيح، وهو: إثبات رؤية الله تعالى بالعين.

ويتضح سلامة منهج أهل السنة والجماعة في اعتبارهم لهذه القرائن في فهم النص الشرعي بمقارنته بخطأ المتكلمين في صرف دلالة النص الصريحة إلى أن النظر هنا (كناية) عن الانتظار والترقب لثواب الله ﷻ، فهي ناظرة بمعنى منتظره^(١).

وهذا إغفال صريح وإعراض ظاهر عن القرائن المتظاهرة المحتفة بالنص، ولذا تعقب هذا التحريف إمام اللغة الأزهري فقال: (ومن قال: إن معنى قوله: ﴿إِلَى رِبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ يعني منتظرة فقد أخطأ؛ لأن العرب لا تقول: نظرت إلى الشيء، بمعنى: انتظرته، إنما تقول: نظرت فلاناً: أي انتظرته، ومنه قول الحطيئة:

وقد نظرتكم أبناء صادرة للورد طال بها حوزي وتنساني
فإذا قلت: نظرت إليه، لم يكن إلا بالعين^(٢).

فعلم أهل السنة والجماعة بالنظر في هذه القرائن (أنه يستحيل فيها تأويل النظر بانتظار الثواب؛

(١) انظر هذا التحريف في: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٣٤، والمختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد: (١/ ١٩٠)، والعدل والتوحيد، للقاسم الرسي: ٥٨٧/١.

(٢) تهذيب اللغة، للأزهري: (٣٧١/ ١٤)، والبيت من ديوان الحطيئة، براوية وشرح ابن السكيت: ص: ٤٦.

- فإنه أضاف النظر إلى الوجه الذي هو محله.
- وعده بحرف (إلى) الذي إذا اتصل به فعل (النظر) كان من نظر العين ليس إلا.
- ووصف الوجه بالنظرة التي لا تحصل إلا مع حضور ما يُتَنعم به، لا مع التنغيص بانتظاره.
- ويستحيل مع هذا التركيب تأويل النظر بغير الرؤية^(١).
- فهذا إعمالٌ صحيحٌ من أهل السنة والجماعة للقرائن اللفظية في فهم دلالة الخطاب

النص الثاني

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٤].

فأثبت أهل السنة والجماعة صفة (الأخذ)، صفة فعلية ثابتة لله تعالى، كما وردت في الآية.

مستندين إلى قرائن جاءت مثبتة لحقيقة هذه الصفة سواء كانت هذه القرائن متصلة بهذه الآية، أو منفصلة وردت في نصوص أخرى.

وهذا خلافٌ ما وقع فيه المتكلمون بتعطيل هذه الصفة، وحملها على (الاستعارة)، بدعوى القرينة العقلية القاضية: باستحالة **الأخذ** إلا بيد، والله تعالى - عندهم - منزّه عن اليد، فيكون **الأخذ** استعارة للقبول.

يقول العز بن عبد السلام: (هذا أخذٌ مضافٌ إلى الأعيان تجوّز به عن

(١) الصواعق المرسلة، لابن القيم: (١/١٩٤).

القبول، والمعنى: ويقبل الصدقات، شبه قبول الصدقات بقبول من أهدي إليه شيء **فأخذ** بيده قابلاً له^(١).

وهذا قولٌ باطلٌ مبناه على ما تقرر عند المتكلمين أصلاً من نفي الصفات الاختيارية - وصفة **الأخذ** منها - وكذلك نفي صفة اليد لله تعالى.

والقول الحق في ذلك هو ما قرره أهل السنة والجماعة معتمدين على القرائن الظاهرة القاطعة بإرادة حقيقة الأخذ.

وهذا المعنى هو ما دلّ عليه سياق الآية، وكذلك سياق النصوص الأخرى التي وردت بإثبات صفة **الأخذ** لله تعالى، ومنها:

٣ - قوله ﷺ: (ما تصدق أحدٌ بصدقة من طيب - ولا يقبل الله إلا الطيب - إلا **أخذها** الرحمنُ بيمينه - وإن كانت تمرّة - فتربو في كفِ الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل، كما يربي أحدكم فلُوّه أو فصيله)^(٢).

٤ - ويقول ﷺ: (يطوي الله ﷻ السماوات يوم القيامة، ثم **يأخذهن** بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟...)^(٣).

وغير ذلك من النصوص الصريحة في إثبات صفة **الأخذ** لله تعالى على حقيقتها، إذ إنّ دلالة الآية والأحاديث ليس فيها ما يصرف اللفظ عن حقيقته، بل القرائن الواردة في الآية قاطعة بإرادة حقيقة **الأخذ**، ومن أوضح هذه القرائن:

(١) مجاز القرآن، للرزق بن عبد السلام: ص ٣٩٥.

(٢) أخرجه مسلم في الصحيح، من حديث أبي هريرة ﷺ: كتاب الزكاة، باب: قبول الصدقة من الكسب، برقم (١٠١٤).

(٣) تقدم تخريجه، وهو عند مسلم في الصحيح.

أَنَّ اللَّهَ رَحِيمٌ قَال: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾، ففرّق بين القبول والأخذ، ومقتضى التفريق - عند اكتمال الفصاحة - أن يَدُلَّ على معنى إضافي، فلو كان **الأخذ** هو القَبُولَ لعطفت الصدقات على التوبة، وقيل: (يقبل التوبة والصدقات)، فلمّا عطفت **(الأخذ)** على القبول، دلَّ على أن للأخذ معنى آخر غير القبول المجرد^(١).

والناظر في هذا الفهم الذي فهمه أهل السنة والجماعة لدلالة هذه الآية على إثبات صفة **(الأخذ)** لله رَحِيمٌ يظهر له دقّة هذا الفهم، وسلامة مأخذه، وظهور اعتبار القرائن، والأخذ بها.



(١) انظر: جامع البيان للطبري: (٤٦٦/٦)، وصفات الله رَحِيمٌ، للسقاف: ص ٤٥، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة، للعلوي: ص ٤٦١.

الضابط الثالث

عدم قبول القول بالحذف والتقدير في نصوص الاعتقاد إلا بقريضة صحيحة

وهذا فرع عن الضابط السابق، ولكن لأن مجال الحذف والتقدير كان من أوسع مجالات الصراع العقدي بين أهل السنة والجماعة ومخالفهم في فهم كثير من نصوص العقيدة، كان في إفراجه تنبيه على خطره، وتجليه لأثره الكبير.

فإن من المسلم به عند العرب أن الكلام يورد بحسب مقتضيات الأحوال، وعلى ما يقتضيه المقام، فيكون ظاهر الحال، ومقصد البيان: هو الذي يحكم بناء الكلام من إظهار وإضمار، وتعد دلالة القرائن من أهم ما يرشد إلى قبول القول بوجود الحذف في الكلام أو عدمه، وإليها - غالباً - المحتكم في تقدير المحذوف.

والحذف والتقدير يعد أسلوباً من أساليب العرب التي ارتضته في كلامها، وعده البلاغيون من الأساليب البلاغية، بل عدوه نوعاً من المجاز عند القائلين به.

ومن نظر في كلام العرب وجد احتفاءً ظاهراً بأسلوب الحذف، لغرض إيجاز الكلام، وإدراك الفصاحة، فالبلغ عندهم من أصاب المعنى بالقليل من اللفظ، فإن العرب بطبيعتهم (إلى الإيجاز أميل، وعن الإكثار أبعد)^(١).
(فالإيجاز يشكل واحدة من أقوى الظواهر وأكثرها اتساعاً وأصالة في

(١) الخصائص، لابن جني: (١/٨٣).

اللغة العربية؛ لأن من شأن العرب الإيجاز وتقليل الكثير إذا عُرف معناه^(١).
إلا أن العرب لا تحذف من كلامها إلا إذا قامت بينة على وجود محذوفٍ وقرينة تدل على تقديره.

ولهذا كان أهل السنة والجماعة لا يجيزون القول بالحذف والتقدير إلا بقرينة يدل عليها سياق الكلام، فإنَّ الحذف والتقدير - وإن كان (من) محاسن لغة العرب - فإن العرب تحذف من الكلام ما يدل المذكور عليه اختصاراً وإيجازاً^(٢).

فلا يصح ادعاء الحذف والتقدير إلا بقرينة ظاهرة، وإلا لادعى كل مدع ما شاء من الإضمار والتقدير، فقال المدعي: قتل الرجل، ثم زعم أنه أراد: قتل حجة الرجل، وهذا مسلكٌ خطيرٌ، يفضي إلى التلاعب بدلالات الكلام، وفساد أوجه الخطاب، فادعاء الحذف بلا دليل (نقض) لكلام العرب، وفيه اختلاط المعاني ونقضها^(٣).

يقول أبو جعفر النحاس: (ولا يجوز الحذف إلا أن لا يصح الكلام إلا عليه)^(٤).

ويقول أبو العباس المبرّد: (فإن لم يكن ذكرٌ ولا حالٌ دالة، لم يكن من الإظهار بدٌّ)^(٥).

ويقول أبو الفتح: (قد حذفت العرب الجملة، والمفرد والحرف والحركة، وليس شيءٌ من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضربٌ من تكليف علم الغيب في معرفته)^(٦).

(١) دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، محمد المالكي: ص ٣٣٤.

(٢) دقائق التفسير، مجموع من تفسير ابن القيم: (١/٣٣٥).

(٣) تأويل مشكل إعراب القرآن: (٢/٤٣٢).

(٤) إعراب القرآن: (١/٤٣٢).

(٥) المختضب: (٣/٢٦٧).

(٦) الخصائص: (٢/٣٦٠).

(وقد أجمع علماء العربية على أنَّ الأصل في الكلام ذكرُ مكونات الجملة، وأنَّ الحذف فيها طارئٌ يجنحُ إليه المتكلمُ لغرضٍ من أغراضٍ شتى، فيكون خياراً للمعرب عند تعذر بقاء السياق على ظاهره معنوياً أو لفظياً)^(١).

ويقول ابن القيم: (إنَّ التقدير إنما يتعينُ حيث لا يصحُّ الكلام بدونه، فأما إذا استقام الكلامُ بدون تقديرٍ من غير استكراهٍ، ولا إخلالٍ بالفصاحة كان التقديرُ غير مفيدٍ، ولا يُحتاج إليه، وهو خلافُ الأصل)^(٢).

(فلا بُدَّ أن يكون مع الكلام قرينة تبين ذلك...، ولو قال قائل: رأيتُ زيداً، أو لقيته مطلقاً، وأراد بذلك: لقاء أبيه أو غلامه، لم يجز ذلك في لغة العرب بلا نزاع)^(٣).

ولذا كان الأصل المتقرر عند أهل السنة والجماعة في هذا الباب عدم قبول القول بوجود حذفٍ في النص إلا بوجود قرينة ظاهرة، ويكون هذا المعنى الظاهر بعد الحذف متفقاً مع باقي نصوص الكتاب والسنة لا معارضاً لها، أو مخالفاً لمعناها.

فإن كان ثَمَّ معارضٌ دلَّ على بطلان دعوى الحذف، وأنها تكلفٌ لتأويل النص وإخراجه عن معناه المراد، الذي دلَّ عليه النص؛ فإنه يُقْطَعُ ببطلان هذه الدعوى.

ودعوى الحذف والتقدير بما لا قرينة عليه قد أسرف فيها أهل البدع وأكثروا، حتى إنَّ كثيراً من تأويلاتهم الباطلة دخلوا بها من باب دعوى الحذف والتقدير، أما أهل السنة والجماعة فمنهجهم مَطرَدٌ في هذا الباب - وغيره - من التزام المنهج الصحيح القائم على أنَّ الأصل إجراء الكلام على

(١) الأثر العقدي في تعدد التوجيه الإعرابي، للدكتور محمد السيف: (٣/١٣١٧).

(٢) مختصر الصواعق المرسله، للموصلي: ص ٢٩٠.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: (٦/٤٧١).

تركيبه المعهود، دون دعوى الحذف والتقدير، والإضمار، وغير ذلك من تراكيب اللغة التي تُعد خلاف الأصل المعهود للكلام العربي، إلا بقرينة ظاهرة، كما يظهر ذلك في دراسة النصوص التالية.



الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسة لجملة من النصوص تدلُّ على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة بعدم قبولهم للقول بالحذف والتقدير في نصوص الاعتقاد إلا بقرينة صحيحة، وتبين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:

النص الأول

قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوءُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، .

فالمعنى الصحيح الذي يتبادر إلى الذهن، ويفهمه العربي المُخاطب بالخطاب هو: الوعيد من الله تعالى لهؤلاء بأنهم (محجوبون عن رؤية ربهم وخالقهم، قال الإمام أبو عبد الله الشافعي: في هذه الآية دليلٌ على أنَّ المؤمنين يرونه ﷻ يومئذ، وهذا الذي قاله الإمام الشافعي في غاية الحُسن، وهو استدلالٌ بمفهوم هذه الآية، كما دل عليه منطوق قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [٢٢] إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣].

وكما دلَّت على ذلك الأحاديثُ الصحاحُ المتواترة في رؤية المؤمنين ربهم ﷻ في الدار الآخرة رؤيةً بالأبصار، في عَرَاصَاتِ القيامة، وفي روضات الجنان الفاخرة^(١).

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: (٣٤٧/٨).

وهذا هو المعنى الصحيح الظاهر الذي يتفق مع دلالة الآية، بلا تقدير محذوف كما زعمه المتكلمون، حيث زعموا أنَّ ثمة محذوفاً تقديره: عن (كرامة) ربهم محبوبون.

ولذا تعقب إمام اللغة النحاس هذا الزعم مستدلاً بقول أئمة اللغة كالخليل وسيبويه بعدم جواز تقدير محذوف في هذه الآية، فقال: (في معناه قولان: أحدهما: أنه دلَّ بهذا على أنَّ المؤمنين لا يُحجبون عن النظر إليه ﷺ، قال أبو جعفر: وقد ذكرنا ما قاله مالك بن أنس في ذلك، وسُئل الشافعي عن النظر إلى الله ﷻ يوم القيامة فقال: يدل عليه: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾.

والقول الآخر: أنَّ التقدير عن كرامة ربهم ... قال أبو جعفر: وهذا خطأ على مذهب النحويين منهم الخليل وسيبويه، ولا يجوز عندهما ولا عند غيرهما من النحويين: جاءني زيد، بمعنى جاءني غلامه، وجاءتني كرامته^(١).

قال الزجاج: (في هذه الآية دليلٌ على أنَّ الله ﷻ يرى في القيامة، ولولا ذلك ما كان في هذه الآية فائدة)^(٢).

فهذه أقوال أئمة اللغة شاهدة بصحة منهج أهل السنة والجماعة في فهم دلالة الآية، ورد دعوى الحذف التي زعمها المعطلة.



(١) إعراب القرآن، للنحاس: (١١١/٥).

(٢) فتح القدير، للشوكاني: (٤٨٥/٥).

النص الثاني

قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢].

وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامِنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انْظُرُوا إِنَّا مُنْظَرُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٨].

فهاتان الآيتان فيهما أثبات صفتي: (إتيان) الله تعالى (ومجيئه)، وهما من الصفات الفعلية الثابتة لله تعالى.

وأهل السنة والجماعة أجروا دلالة هاتين الآيتين على ظاهرهما، فلم يحرفوا المعنى الذي دلَّ عيه النصُّ بدعوى تقدير محذوفٍ لا قرينة عليه.

يبين التزام أهل السنة والجماعة بهذا المنهج الإمام الدارمي في محاجته لبشر المريسي، فيقول: (وادعيت أيها المريسي في قول الله ﷻ: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾، وفي قوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾ فادعيت أنَّ هذا ليس منه بإتيانٍ لما أنه غير متحركٍ عندك، ولكن يأتي بالقيامة بزعمك، وقوله: ﴿يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾: يأتي الله بأمره في ظلل من الغمام، ولا يأتي هو بنفسه، ثم زعمت أنَّ معناه كمعنى قوله: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَنَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾، ﴿فَأَنْتَهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾.

فيقال لهذا المريسي: قاتلك الله! ما أجراك على الله وعلى كتابه بلا علم ولا بصير! أنباك الله أنه إتيانٌ وتقول: ليس بإتيان، إنما هو كقوله: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَنَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾، لقد ميزت بين ما جمع الله، وجمعت بين ما ميز الله، ولا يجمع بين هذين التأويلين إلا كل جاهلٍ بالكتاب والسنة؛ لأن تأويل كل واحدٍ منهما مقرونٌ به في سياق القراءة، لا يجهلة



إلا مثلك^(١).

فهو يرُدُّ كَلَّهَ فهم النص إلى دلالة سياقه، ويحذر من الخلط بين دلالاته ودلالة نصوص أخرى في سياقات مختلفة.

فالأصل: هو بقاء الكلام على ظاهره المتبادر إلى الذهن، وكل دعوى بصرفه عن ظاهره تفتقر إلى قرينة صحيحة مقبولة.

والمتكلمون في دعواهم صرف ظاهر دلالة هذه الآيات عن الايمان والمجىء الحقيقي لله تعالى يستندون إلى ما يسمونه (القرينة العقلية)، ويزعمون أن هذه القرينة قاضية بضرورة وجود حذف في الكلام، تقديره: جاء أمر ربك، أو أمر الله، أو عذابه، أو بأسه^(٢).

يقول الزركشي مبرراً هذه الدعوى بالحذف مع مخالفة دلالة النص لذلك: (لاستحالة مجيء الباري عقلاً؛ لأن المجيء من سمات الحدوث)^(٣).

ويقول السبكي: (لاستحالة مجيء الباري ﷻ عقلاً؛ فإن ذلك يستلزم الجسمية)^(٤).

فأين هذا الزعم الباطل الذي يعارض ظاهر النص، من تحرير أهل السنة والجماعة لمعنى الآية، وفهمهم الصحيح لها بمقتضى سياقها الظاهر، بدون هذه الدعاوى الباطلة للحذف والتقدير بما يأباه النص.

فقوله تعالى ﴿تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾، بهذا التقسم والتنويع والتنصيص على من يأتي، لا يمكن أن يزعم زاعم أن في الكلام حذفاً تقديره: يأتي أمر الله.

(١) نقض عثمان بن سعيد على المريسي العنيد: (١/٣٣٨).

(٢) انظر بعض تأويلاتهم في: الإيضاح، للقزويني: ص ٢٩٩، وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، لبهاء الدين السبكي: (٣/٢٠٥)، والبرهان، للزركشي: (٣/٢٨٦).

(٣) البرهان: (٣/١٨١). (٤) عروس الأفراح: ص (٣/٢٠٥).

فإنه (لما ذكر إتيانه سبحانه ربما توهم متوهم أن المراد إتيان بعض آياته، أزال هذا الوهم ورفع الإشكال بقوله ﴿أَوْ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا﴾.

فصار الكلام مع هذا التقسيم والتنويع نصاً صريحاً في معناه لا يحتمل غيره^(١).

فدعوى الحذف والتقدير في هذه الآية لا قرينة عليها، ولا يقول بها إلا متعسف محرف.



(١) الصواعق المرسلّة: (١/ ٣٩٥).

الضابط الرابع مُراعاة مقتضى الحال في فهم أسلوب الخطاب الذي ورد به النص

حيث تقرر عند أهل السنة والجماعة اعتبارُ سياقِ المقال لتحديد الأسلوب البلاغي الذي ورد به النص -كما تقدم في الضوابط السابقة- فكذلك اعتبروا مقتضى الحال^(١) لتعيين الأسلوب البلاغي الذي ورد به النص، فهذا الضابط قائمٌ على النظر في القرينة الحالية، أو ما يُعرف بمقام الكلام.

فإذا اختلفت المقاماتُ لزمَ اختلافُ الكلام الذي يُعبر به، إذ الاعتبار اللائق بهذا المقام غير الاعتبار بذلك المقام، فمقام التقرير غير مقام الجدل، ومقام إقامة البرهان غير مقام الإرشاد، كما أن مقام المدح غير مقام القدح.

ومراعاةُ مقام الكلام ومقتضى الحالِ مما تعرفه العربُ، وتجعله أصلاً في فهم أساليب كلامها، ويُقرُّ به كلُّ مُتَكَلِّمٍ باللسان العربي، ويشتركُ في إعماله كلُّ من فقه لغة العرب، سواءً من أهل السنة أو من غيرهم.

إلا أنَّ أهل السنة والجماعة اختصوا من ذلك باطرادِ إعمالهم لهذا الضابط عند نظرهم لنصوص الاعتقاد وفهم دلالتهَا، فلم يؤصلوا هذا الضابط في الجانب النظري فقط، ويغفلوا عنه في فهم نصوص الاعتقاد، كما هو حالٌ كثير من المتكلمين.

(١) عُرِّفَ مقتضى الحال بعدة تعريفات، منها: (أنه الأمر الذي يدعو إلى التكلم على وجه مخصوص)، وقيل: (الكلام الكلي المكيف بكيفية مخصوصة) (شرح عقود الجمان، للسيوطي: ص ٦).

فإن معرفة (مقتضى الحال) الذي ورد النص في ضوئه كسبب نزول آية، وسبب ورود حديث يُعد من أهم ما يعينُ على فهم دلالة النص، ومعرفة الأسلوب الذي ورد به.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (فإن المعاني: تنقسم إلى حق وباطل، فالباطل: لا يجوز أن يُفسر به كلامُ الله، والحق: إن كان هو الذي دلَّ عليه القرآن فُسر به، وإلا فليس كل معنى صحيح يُفسر به اللفظ لمجرد مناسبة، كالمناسبة التي بين الرؤيا والتعبير، وإن كانت خارجة عن وجوه دلالة اللفظ - كما تفعله القرامطة والباطنية - إذ دلالة اللفظ على المعنى سمعية: فلا بدَّ أن يكون اللفظ مستعملاً في ذلك المعنى، بحيث قد دلَّ على المعنى به، لا يكتفي في ذلك بمجرد أن يصلح وضع اللفظ لذلك المعنى؛ إذ الألفاظ التي يصلح وضعها للمعاني ولم توضع لها: لا يُحصي عددها إلا الله)^(١).

فمن المهم في فهم النص من معرفة الوقائع والأحداث التي أحاطت به، وليس تجريد النص من كل ما يحيط به، والحكم عليه بمجرد الظاهر اللغوي فقط.

يقول الشاطبي موضحاً أثر ذلك: (إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال، والأوقات والنوازل، وهذا معلومٌ في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بالٍ من المستمع والمتفهم هو الالتفاتُ إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية، وما اقتضاه الحال فيها)^(٢).

ويقول الشيخ السعدي: (النظر إلى سياق الآيات مع العلم بأحوال الرسول ﷺ، وسيرته مع أصحابه وأعدائه وقت نزوله من أعظم ما يعين على معرفته - أي القرآن - وفهم المراد منه)^(٣).

(١) مجموع الفتاوى: (٢/٢٧).

(٢) الموافقات: (٤/٢٦٦).

(٣) تيسير الكريم المنان: (١/٤).

فمعرفة ما يحيط بالنص من مقتضيات الأحوال، ومعرفة الملابسات التي سيق فيها النص يضبط فهم أسلوب الخطاب الذي ورد به النص، (فإن علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين،... ولا يدل على المعنى المراد إلا الأمور الخارجية، وعمدتها مقتضيات الأحوال)^(١).

وقد اعتمد أهل السنة والجماعة هذا المنهج في فهمهم لدلالة النص، فلم يسارعوا إلى زعم حملِهِ على أيِّ أسلوبٍ بلاغي قبل العلم بما أحاط بالنص من مقتضيات الأحوال، وهل تتفق هذه المقتضيات مع الأسلوب البلاغي الذي يُراد حملُ النص عليه أم لا؟ كما يظهر ذلك في دراسة النصوص التالية.



(١) الموافقات، للشاطبي: (١٤٦/٤).

الجانب التطبيقي لهذا الضابط

هذه دراسة لجملة من النصوص تدل على سلامة هذا الضابط عند أهل السنة والجماعة بمراعاتهم لمقتضى الحال في فهم أسلوب الخطاب الذي ورد به النص، وتبيين الخلل الذي وقع فيه المخالفون بمجانبتهم هذا الضابط:

النص الأول

قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: ١].

إثبات أهل السنة والجماعة لصفة **السمع** صفة حقيقية ثابتة لله تعالى بدلالة مقتضى الآية.

وبيان ذلك أن أهل السنة والجماعة لم ينساقوا كغيرهم من المعتزلة ونحوهم إلى تأويل صفة **السمع** الواردة في هذه الآية بتأويلات بعيدة، زاعمين صرفها عن حقيقتها بأساليب بلاغية متكلفة، معرضين عن الدلالة الحقيقية الظاهرة للنص، المُفسرة بما ورد في سبب نزول هذه الآية.

فإن سبب ورود النص وما أحاط به من ملابسات هو خير ما يعين على فهم دلالة النص فهماً صحيحاً، وإدراك الأسلوب الذي جاء النص به.

فإن هذه الآية نزلت في المُجادلة وهي: خولة بنت ثعلبة رضي الله عنها، جاءت تشتكي إلى رسول الله ﷺ مظهرة زوجها لها، تقول عائشة رضي الله عنها: (سبحان من وسع سمعه الأصوات، والله لقد جاءت المجادلة تشتكي زوجها إلى رسول الله ﷺ وأنا في جنب البيت وإنه ليخفي عليّ بعض كلامها، فأنزل

الله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(١).

فدلالة الحال صريحة في أنَّ الكلامَ خرجَ مخرجَ الدلالةِ الحقيقيةِ على إثباتِ **السمع** لله تعالى؛ فالمرأةُ تشتكي إلى رسول الله ﷺ وتكلم بشكواها، **فسمع** الله تعالى كلامها هذا، حيث قال **عَلَى**: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ﴾، فهو **سمعٌ** لقولٍ، وهذا ما فهمته عائشة **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا** وأكدتة فقالت: (سبحان من وسعَ سمعه الأصوات).

وبينت عائشة **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا** أنَّه سماعٌ وليس مجرد علم بشكوى المرأة - كما يزعمه نفاة **صفة السمع** - فإنها قالت: (وإنه ليخفى عليَّ بعض كلامها)، فهو أمرٌ متعلق بكلام يُسمع بعضه ويخفى بعضه على عائشة **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا**، ولهذا قالت: (سبحان من وسعَ سمعه الأصوات).

فمقتضى الحال شاهدٌ صريحٌ على إثبات ما فهمه أهل السنة والجماعة من دلالة الآية على إثبات **صفة السمع** لله تعالى.

إضافةً إلى ما دلَّ عليه سياق المقال في قوله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ﴾ فأكد حقيقة **السمع** بتقديم حرف ﴿قَدْ﴾ على الفعل الماضي ﴿سَمِعَ﴾ بما يفيد التأكيد والتحقيق^(٢) لوقوع **السمع**.

وهذا ما اضطرب فيه الزمخشريُّ المعتزليُّ فقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ يصح أن يسمعَ كلٌّ مسموعٍ ويُبصرَ كلٌّ مُبصرٍ.

فإن قلتَ: ما معنى ﴿قَدْ﴾ في قوله: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ﴾؟ قلتُ: معناه

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٦٦/٨)، وأخرج الخبر النسائي: باب الظهار، برقم (٣٤٦٠)، وابن ماجة: باب فيما أنكرت الجهمية، برقم (١٨٨)، وأصله في صحيح البخاري: كتاب التوحيد: باب قوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.

(٢) إذا دخل حرف المعنى (قد) على الفعل الماضي أفاد التحقيق والتأكيد، انظر: معجم علوم اللغة لمحمد الأشقر: ص ٣١٥.

التوقع؛ لأن النبي ﷺ والمجادلة كانا يتوقعان أن يسمع الله مجادلتهم وشكواهما وينزل في ذلك ما يفرج عنهما^(١).

وهذا اضطراب ظاهر وخطأ في فهم دلالة النص الصريحة، ومحاولة بآسنة لتأويل المعنى المراد، الذي دلّ عليه سياق الحال والمقال، بما لا يمكن تأويله بغير المعنى الظاهر القاضي بإثبات صفة السمع لله تعالى كما قرره أهل السنة والجماعة.

النص الثاني

قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنْثِقُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧].

فقد فهم أهل السنة والجماعة من هذه الآية إثبات **معية الله** ﷻ العامة: وهي: **معية العلم والإحاطة**، معتمدين في فهمهم هذا على سياق الحال والمقال، لا كما فهمته طوائف من الحلولية^(٢) بأن: في الآية دلالة على أن الله تعالى معنا بذاته في كل مكان، معرضين عن الدلالة الصريحة

(١) الكشف: (٤/٤٨٣).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري: (١/٢١٦)، والفرق بين الفرق، للبغدادي: ص ١٩١، والملل النحل، للشهرستاني: (١/٨٨).

والحلولية: مأخوذة من الحلول، ومعناه: أن الله تعالى يصطفي أجساماً يحل فيها بمعاني الربوبية، وهو مذهب قديم في الملل السابقة، ومن القائلين به في هذه الأمة: بعض غلاة الشيعة، وبعض غلاة الصوفية، وقد قسم شيخ الإسلام الحلولية إلى قسمين: الأول: من يقول: بالحلول الخاص، وهم النساطرة من النصارى، القائلون: بأن اللاهوت حلّ في الناسوت، وكذلك غلاة الشيعة الأولى، القائلون: بأن الله تعالى حلّ في علي (عليه السلام). =

للآية، أو كما زعمه المعطلة بأن: الله تعالى لا يكون في مكان.

فأما سياق المقال فيبينه الإمام الدارمي في رده على من ضلَّ في فهم الآية فقال: (فضلتم عن سواء السبيل، وتعلقتم بوسط الآية، وأغفلتم فاتحتها، وخاتمتها؛ لأن الله ﷻ افتتح الآية بالعلم بهم وختمها به، فقال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾... إلى قوله: ﴿ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧]، ففي هذا دليل على أنه أراد العلم بهم وبأعمالهم، لا أنه نفسه في كل مكان معهم - كما زعمتم - فهذه حجة بالغة لو عقلتم^(١).

وأما دلالة مقتضى الحال على إثبات صحة فهم أهل السنة والجماعة لإثبات أن الآية دالة على **معية العلم والإحاطة من الله تعالى**، فتظهر من وجهين:

١ - **الأول**: أن من علم حال المتكلم بهذه الآية سبحانه وما يستحقه من الإجلال والتعظيم علم استحالة وصفه تعالى بالمعية الذاتية مع خلقه، فنزله عن ذلك، فهو سبحانه في علوه عليم بما يعمل خلقه، ولهذا كثيراً ما يقرن علماء أهل السنة والجماعة بين إثبات معيته تعالى وإثبات علوه واستوائه على عرشه؛ لنفي أي توهم بمخالطته تعالى لخلقه، يقول أبو عمر الطلمنكي: (أجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد: ٤]، ونحو ذلك من القرآن: أنه علمه، وأن الله تعالى فوق السموات بذاته، مستو على عرشه كيف شاء)^(٢).

= الثاني: القائلون بالحلول العام: وهو قول طائفة من الجهمية المتقدمين، القائلين: بأن الله بذاته في كل مكان، وهو نوع من الحلول.

(انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٧١/٢، والفرق بين الفرق: ص ٢٥٤، والملل والنحل: ٣٦٩/١).

(١) الرد على الجهمية، للدارمي: ص ٣٥. (٢) العلو، للذهبي: ص ٥٦٦.

٢ - الثاني: تظهر دلالة الحال في إثبات أن معية الله تعالى المذكورة في الآية هي: **معية علم وإحاطة**، لا معية ذاتية في: (أنه لو كان معنى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، أنه علم ذلك بالمشاهدة لم يكن له فضل على علم الخلائق، وبطل فضل علمه بعلم الغيب؛ لأن كل من شاهد شيئاً وعأينه وحلّه بذاته فقد علمه، فلا يقال لمن علم ما شاهده وأحصى ما عأينه: أنه علم الغيب؛ لأن من شأن المخلوق أن لا يعلم الشيء حتى يراه بعينه، ويسمعه بإذنه، فإن غاب عنه جهله^(١).

فمقتضى الحال أن تنزيهه تعالى وإجلاله يقتضي أن يثبت له علماً كاملاً بكل شيء من غير معية ذاتية لهذا المعلوم، وهذا من تمام تنزيهه ﷺ، فالنظر إلى حال المتكلم بالنص، ومعرفة قدره وإجلاله سبحانه: يُرشد إلى الفهم الصحيح لمعنى الآية.

وقد بين أثر مقتضى الحال في فهم دلالة هذا النص ابن القيم في رده على من زعم منافاة إثبات قربه ومعيته ﷺ مع علوه سبحانه، فقال: (وإن عسر على فهمك اجتماع الأمرين فإنه يوضح ذلك معرفة إحاطة الرب وسعته، وأنه أكبر من كل شيء، وأن السموات السبع والأراضين في يده كخردلة في كف العبد، وأنه يقبض السموات السبع بيده، والأراضين باليد الأخرى ثم يهزهن، فمن هذا شأنه كيف يعسر عليه الدنو ممن يريد الدنو منه وهو على عرشه، وهو يوجب لك فهم اسمه الظاهر والباطن، وتعلم أن التفسير الذي فسر به رسول الله ﷺ هذين الاسمين هو التفسير الحق المطابق؛ لكونه بكل شيء محيط، وكونه فوق كل شيء)^(٢).

فهذا تقرير من أهل السنة والجماعة ﷺ أن تنزيهه تعالى مستلزم لنفي معيته الذاتية المتهومة، وأنه لا يليق بمن يعلم قدر ربه ﷺ أن يتوهم أنه

(١) الإبانة - الرد على الجهمية - لابن بطة: (٣/١٤٤).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة، للموصلي: (٢/٤٢٨).

سبحانه مخالط وممازج لخلقه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فمن علم حال ربه سبحانه نزّهه عن ذلك.

النص الثالث

قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥].

حيث فهم أهل السنة والجماعة من دلالة الآية: إثبات المعنى الصحيح **لاستواء الله** تعالى كما يليق به سبحانه، فنظروا إلى حال المتكلم بالنص، وما يليق به من الصفات، ففهموا النص على ضوء هذا الإثبات والتنزيه.

وقد بيّن العلامة محمد الأمين الشنقيطي أثر فهم دلالة الآية بالنظر إلى حال المتكلم بآيات الاستواء، فقال: (اعلموا أنّ هذه الصفة - التي هي صفة **الاستواء** - صفة كمالٍ وجلالٍ تمدح بها ربّ السموات والأرض، والقرينة على أنها صفة كمالٍ وجلالٍ أنّ الله ما ذكرها في موضع من كتابه إلا مصحوبة بما يُبهر العقول من صفات جلاله وكماله التي هي منها)^(١).

ثم تتبع الآيات السبع التي ورد فيها ذكر صفة **الاستواء**، وبين ما اشتملت عليه دلالة كل آية من إثبات وجه الكمال والعظمة لله تعالى^(٢).

ومن ذلك قوله: (فتأمل قوله تعالى: ﴿فَسَلَّ بِهِ خَيْرًا﴾ [الفرقان: ٥٩] بعد قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَلَّ بِهِ خَيْرًا﴾ تعلم أنّ من وصف الرحمن **بالاستواء** على العرش خبيراً بالرحمن وبصفاته لا يخفى عليه اللائق من الصفات وغير اللائق)^(٣).

(١) منهج دراسات لآيات الصفات: ص ٢٨.

(٢) انظر: السابق: ص ٢٨-٣٢.

(٣) أضواء البيان: (٧/٢٩١).

وكذلك في آية (طه) ما يدلُّ على صحة ما قرره أهلُ السنة من مراعاة حال المتكلم وما يليق به وما ينزه عنه، فإنه قال تعالى بعد بيان استوائه سبحانه على العرش: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ [طه: ٦]، وهذا نصٌّ صريحٌ في مُلكِ الله تعالى للسموات والأرض وما بينهما، ومن المعلوم أنَّ المالك العظيم غير مملوك، فلا يجوز أن يكون حالاً فيه أو جزءاً منه، بل هو خارج عنه، فدلَّ على مباينته سبحانه للسموات والأرض وما بينهما.

(فالشاهد أنَّ هذه الصفات التي يظن الجاهلون أنها صفة نقص، ويتهمون على رب السماوات والأرض بأنه وصف نفسه بصفة نقص، ثم يسببون عن هذا أن ينفوها ويؤولوها مع أنَّ الله ﷻ تمدح بها، وجعلها من صفات الجلال والكمال، مقرونة بما يُبهر من صفات الجلال والكمال، هذا يدلُّ على جهل وهوس من ينفي بعض صفات الله ﷻ بالتأويل)^(١).

يقول ابنُ شيخ الحزامين^(٢): (والذي شرحَ صدري في حالِ هؤلاء الشيوخ^(٣) الذين أولوا **الاستواء** بالاستيلاء والنزول بنزول الأمر... هو علمي بأنهم ما فهموا في صفات الرب تعالى إلا ما يليق بالمخلوقين، فما فهموا عن الله استواءً يليق به، ولا نزولاً يليق به، ولا يدين تليق بعظمته بلا تكيف ولا تشبيه، فلذلك حرفوا الكلم عن مواضعه)^(٤).

فمراعاة حال المتكلم بالنص، ومعرفة ما يليق به يُعد أصلاً هاماً في

(١) منهج ودراسات لآيات الصفات، لمحمد الأمين الشنقيطي: ص ٢٨.

(٢) هو: احمد بن إبراهيم الواسطي، المعروف بابن شيخ الحزامين، أبوه شيخ طريقة الحزامين الصوفية، وقد تأثر بهم إلى أن التقى بشيخ الإسلام ابن تيمية، فدلَّه على منهج السلف، فالتزم جادته، وناهض البدع، وكان يسميه شيخ الإسلام: جُنيد وقته، توفي سنة ٧١١هـ. (ذيل طبقات الحنابلة: ٣٢٦/١، والرد الوافر: ٧١/١).

(٣) يقصد انشراح صدره بمعرفة أنَّ ما عليه المعطلة قولٌ باطلٌ، وتأويلٌ خاطئ.

(٤) رسالة في إثبات الاستواء والفوقية: ص ٧٢.

فهم دلالة كلامه، وهذا ما راعاه أهل السنة والجماعة أتم المُرَاعاة.



النص الرابع

قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٧].

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨].

فنظر أهل السنة والجماعة في عادة المتكلم ومعهود خطابه، فظهر لهم: أَنَّ من عادة الخطاب في كتاب الله تعالى أن يَرِدَ الأمرُ ويُراد به المأمور، وهذا كثيرٌ في كتاب الله تعالى، فقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ أي: وكان المأمور الذي وقع بأمر الله مفعولاً، أي: واقعاً لا محالة، ما دام بأمر الله تعالى.

فالآية سيقّت في بيان مأمور الله تعالى لا أمره، فإن قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ جاء في سياق بيان ما يوقعه الله تعالى بأمره لمن خالف دعوة الرسل عليهم السلام، فإنَّ الله تعالى قال في صدر الآية: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾، فالله تعالى يُبَيِّنُ أَنَّ الأمر المفعول هو هذا الذي يقع بهم من العقوبة، لا أَنَّ نفس أمر الله تعالى هو المفعول.

وكذلك آية الأحزاب فإن سياقها دالٌّ على ذلك يقول تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [الأحزاب: ٣٧].

فسياق الآية وما قبلها في بيان تقدير الله تعالى لنبيه ﷺ بتزويجه من زينب رضي الله عنها قدرأ كونياً من الله ﷻ لا راداً له، ولهذا قال تعالى بعد أن ذكرَ هذا التقدير ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾.

فهذا هو الفهم الذي لا يُمكن فهم غيره، إلا لمن أغفل مقتضى الحال الدال على المعنى الصحيح.

كما وقع فيه المعتزلة بزعمهم: أن في الآية دلالة على أن الأمر نفسه من الله تعالى هو المفعول، أي: المخلوق، وأن في ذلك دلالة على خلق القرآن.

فخلطوا من أجل ذلك بين الفعل والمفعول، والأمر والمأمور، ولم يفرقوا بينهما، وحملوه محملاً بعيداً، لا يمكن أن يتفق مع مقصد الآية، ولا معهود الخطاب الذي جرى عليه كلام الله ﷻ.

يقول القاضي عبد الجبار: (وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ نص في حدوث القرآن؛ لأن في جملته - أي القرآن - أوامر، وقد نص تعالى على أن أمره مفعول، والمفعول لا بد أن يكون محدثاً^(١).

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾: (يدل على ذلك أيضاً؛ لأن المقدور هو الذي يصح من القادر أن يفعله ويوجده، وإنما يوصف الموجود بأنه مقدور من حيث كان هذا حاله من قبل، وذلك يقتضي حدوث الأوامر على ما ذكرنا)^(٢).

وهذا الفهم الذي يزعمه القاضي عبد الجبار من دلالة الآية لا يشك من له أدنى معرفة بمعاني كتاب الله تعالى، ومعهود الخطاب الذي يرد في القرآن الكريم للتعبير عن المعاني المرادة، لا يشك من له أدنى معرفة بذلك

(٢) السابق: (٥٦٤/٢).

(١) متشابه القرآن: (٥٦٤/٢).

أنَّ هذا الفهم لا يستقيمُ أبداً مع معهود الخطاب القرآني، ولا يستقيمُ مع دلالة الآية، ولا مقصد المتكلم بها سبحانه، كما تقدم بيانه.

والذي يعلمُ عادة القرآن الكريم في ذكر المأمور بصيغة الأمر، وكذلك المخلوق بصيغة الخلق يعلمُ مُراد الله تعالى.

وأمثال ذلك في كتاب الله تعالى كثيرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَالْأَرْضَ رَوْسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ (١٠) هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿[لقمان: ١٠-١١]

يبين الإمام البخاريُّ هذا الفرق الصريح بين الفعل والمفعول فيقول: (قال أهل العلم: التخليقُ فعلُ الله، وأفاعيلنا مخلوقة؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (١٣) أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿[الملك: ١٣-١٤].

يعني: السر والجهر من القول، ففعل الله صفةً له، والمفعول غيره من المخلوق^(١).

يقول شيخ الإسلام: (لفظ (الأمر) يُراد به المصدر والمفعول، والمفعول مخلوقٌ كما قال تعالى: ﴿أَنَّى أَمْرُ اللَّهِ﴾ [النحل: ١]، وقال: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ فهذا المراد به المأمور به، ليس المراد به أمره الذي هو كلامه^(٢) كما توهمته المعتزلة.

وهذا الفرق يُدرکه من علم حال المتكلم بالنص، وعادته في إجراء كلامه وفق ما أراد بيانه من المعاني، ولكن من ضلَّ عن هذا أتى بمثل هذا الفهم الباطل الذي زعمه المعتزلة.

النص الخامس

قوله تعالى: ﴿وَالْمَلِكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾ [الحاقة: ١٧].

فراعى أهل السنة والجماعة حال المتكلم في فهمهم لمعنى الآية. فإن الله تعالى ساق هذه الآية في مساق التعظيم لذاته العلية ﷻ، ومن علم ما لربه من العظمة والجلال استحال أن يفهم من هذه الآية إلا ما أَرَادَهُ الله تعالى من تعظيم ذاته العلية.

فلما أخبر الله ﷻ عن هؤلاء الملائكة الذين يحملون العرش، كان الفهم الصحيح أن يُراعى العاقلُ حال هؤلاء الملائكة الذين شرفهم الله تعالى بحمل عرشه، وأنهم لن يبلغوا هذه المنزلة إلا وقد اختصهم الله تعالى بقوة من عنده، وبخلقٍ اختصوا بها عن غيرهم، أخبر عنها النبي ﷺ بقوله: (أُذِنَ لِي أَنْ أَحْدِثَ عَنْ مَلِكٍ مِنْ حِمْلَةِ الْعَرْشِ، مَا بَيْنَ شَحْمَةِ أُذُنِهِ إِلَى عَاتِقِهِ مَسِيرَةَ سَبْعِمِائَةِ عَامٍ)^(١).

فإذا استحضر الناظرُ في النصِّ هذه الحالَ للملائكة حِمْلَةَ الْعَرْشِ عليهم السلام، علمَ يقيناً عظمة خالقهم سبحانه، وأنه تعالى له العظمة المطلقة، التي لا يمكن أن يحيط بها عقل بشرٍ، فلم يُشكل عليه شيء في قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ﴾.

ولكن الأشاعرة لم يفهموا مقتضى هذه الحال، فأغفلوا جانباً مهماً من جوانب مراعاة حال المتكلم، وهو معرفة قدر المتكلم بالنص وما يصلح له. فقد أغفل الأشاعرة تعظيم الله تعالى (المتكلم بالنص) حين تأولوا هذه الآية.

(١) أخرجه أبو داود في سننه، باب في الجهمية، برقم: (٤٧٢٧)، وصححه الألباني كما في صحيح أبي داود.

فزعموا: أنَّ الله تعالى لو كان فوق العرشِ لكان الحاملُ للعرش حاملاً لله تعالى، والمحمول محتاجاً للحامل، فيكون الله تعالى محتاجاً لهؤلاء الحملة للعرش.

يقول الرازيُّ مقررًا هذا المعنى القائم على عدم تعظيم الله سبحانه: (لو كان الخالقُ في العرش؛ لكان حاملُ العرش حاملاً لمن في العرش؛ فيلزم احتياج الخالق إلى المخلوق)^(١).

فهذا الاستدلالُ من الأشاعرة لا يخلو من الاجترار على جناب الله تعالى، وتمثيل ما يجوز ويمتنع عليه سبحانه بما يجوز ويمتنع على المخلوق، وهذا انتقاص ظاهر.

أوقعهم فيه: أنهم جعلوا استواء الله تعالى على عرشه من جنس استواء المخلوقين، ويجعلون اللازم في صفة المخلوق لازماً في صفة الله تعالى، فإذا كان المخلوق في علوٍ فهو مفتقرٌ إلى من هو في جهة السفلى؛ فكذلك يكون الخالقُ سبحانه إذا قيل بعلوه على عرشه فهو مفتقرٌ لما دونه، وهذا من أعظم التجني على جناب الخالق سبحانه.

يقول ابنُ أبي العز الحنفي: (خلقه العرش: لاستوائه عليه، ليس لحاجته إليه، بل له في ذلك حكمةٌ اقتضته، وكون العالي فوق السافل، لا يلزم أن يكون السافل حاوياً للعالي، محيطاً به، حاملاً له، ولا أن يكون الأعلى مفتقراً إليه).

فانظر إلى السماء، كيف هي فوق الأرض وليست مفتقرة إليها؟ فالربُّ تعالى أعظمُ شأنًا وأجلُّ من أن يلزم من علوه ذلك، بل لوازم علوه من خصائصه، وهي حملُه بقدرتهِ للسافل، وفقرُ السافل، وغناه هو سبحانه عن السافل، وإحاطته ﷻ به، فهو فوق العرشِ مع حملِه بقدرته للعرشِ

(١) تأسيس التقديس: ص ٤١، وانظر: تفسير الرازي: (٦/٢٢).

وحملته، وغناه عن العرش، وفقر العرش إليه، وإحاطته بالعرش، وعدم إحاطة العرش به، وحصره للعرش، وعدم حصر العرش له، وهذه اللوازم منتفية عن المخلوق.

ونفاة العلو - أهل التعطيل - لو فصلوا بهذا التفصيل، لهدوا إلى سواء السبيل، وعلموا مطابقة العقل للتنزيل، ولسلكوا خلف الدليل، ولكن فارقوا الدليل، فضلوا عن سواء السبيل^(١).

فالله ﷻ يُسخر من يشاء من خلقه لفعل ما يشاء من أمره، وليس كل مخلوق يُسخره الله ﷻ لفعل أمره يكون الخالق سبحانه محتاجاً إليه .

فإنه سبحانه يُسخر من يشاء من خلقه لتدبير ما يشاء من أمر الكون، فمنهم من يُسخره لقطر السماء، ومنهم من يُسخره لحفظ من يشاء من خلقه، ومنهم من يُسخرهم لعقاب من يشاء، وهو مع ذلك مستغن عنهم جميعاً، غير محتاج لهم بحال، وهم ما عملوا ولا دبروا إلا بقدرته سبحانه، ووفق مشيئته واختياره.

فليس للأشاعرة حجة في زعمهم: أنَّ من لوازم استوائه على عرشه أن يكون محتاجاً للعرش أو حملته.

بل هذا لازم يتصوره من لم يقدر الله تعالى حق قدره، أما من علم لله ﷻ قدره وعظيم قدرته لا يخطرُ ذلك له على بال، وهذا ناتج من عدم مراعاة لحال المتكلم ومعرفة قدره، وما يجوز عليه ﷻ.



(١) شرح العقيدة الطحاوية: (١/٣٧٢).

الخاتمة

وبعد، فالحمد لله ﷺ على ما تفضّل به من إتمام هذه الصفحات.
والحمد لله تعالى على ما امتنّ به على أهل السنة والجماعة من سلامة
الفهم، وموافقة مُراد المتكلم، وإصابة الحق، ففازوا بقصب السبق في
سلامة المعتقد، وقوة الحجة، ووضوح الدلالة.
فكانوا كوكباً وضيئاً بين الفرق، من التمس الهداية لحق بهم، واقتفى
جادتهم.

ومن رام مُناكفتهم ومُعارضتهم بآء بالخُسران والبوار، وأفحمته الحُججُ
الظاهرة، والبراهين الباهرة.

فلم يبق لمتخلف عنهم عذر، حالهم وطريقهم كما تركهم النبي ﷺ
عليه: (قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا
هالك، من يعيش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي،
وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ)^(١).

(فالحمد لله الذي أعظم علينا المنّة بالإسلام والسنة، ووقفنا بفضل
للاتباع، وعصمنا برحمته من الابتداع)^(٢).



(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند: برقم (١٧٤٤٢)، وابن ماجة في السنن، باب اتباع سنة
الخلفاء الراشدين ﷺ: (١٦/١) من حديث العرياض بن سارية رضى الله عنه، وصححه الألباني كما
في صحيح ابن ماجة.

(٢) شرح السنة، للبغوي: (١/١).

توطئة ٣٧

الضابط الأول: إعمال دلالة السياق لفهم معاني الألفاظ ٣٩

الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص) : ٤٤

النص الأول: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا بِغَضِّهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾. (الزمر: ٦٧). ... ٤٤

النص الثاني: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٧) ٤٧

النص الثالث: ﴿وَمَا كَانَتْ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِرَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (يونس: ١٠٠). ٥٠

النص الرابع: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٧٦). ٥٤

النص الخامس: ﴿وَنَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ (المجادلة: ٨). ٥٦

- النص السادس: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الزمر: ٦٢) ٥٩
- الضابط الثاني:** الالتزام بمقتضى اللسان العربي لفهم معاني الألفاظ ٦٢
- الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص): ٦٦
- النص الأول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥) ٦٦
- النص الثاني: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ١٠٣) .. ٦٩
- النص الثالث: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنبياء: ٢) ٧٣
- النص الرابع: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٦-٢٧) ٧٥
- النص الخامس: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (الأنعام: ٧٦) ٧٩
- النص السادس: ﴿اللَّهُ الصَّكَمُ﴾ (الإخلاص: ٢) ٨٣
- الضابط الثالث:** التجرد في فهم معاني الألفاظ الواردة في النص العقدي ٨٦
- الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص): ٩١
- النص الأول: ﴿فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهُ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاهُمُ الصَّعِقَةَ يُظْلِمُهُمُ﴾ (النساء: ١٥٣) ٩١
- النص الثاني: ﴿اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَدِّدًا مَتَانِي﴾ (الزمر: ٢٣) ٩٥
- النص الثالث: ﴿وَاللَّهُ الْعَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ﴾ (محمد: ٣٨) ٩٨
- النص الرابع: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَيْ رَبِّي سَيِّدِينَ﴾ (الصفافات: ٩٩) ١٠١
- النص الخامس: حديث معاوية بن الحكم رضي الله عنه، ... قال رسول الله ﷺ: (أين الله) ... ١٠٤
- النص السادس: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ﴾ (المنافقون: ١) ١٠٧
- الضابط الرابع:** عدم معارضة معاني الألفاظ الصحيحة بدعوى المعارض العقلي ١١١
- الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص): ١١٩
- النص الأول: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف: ١٠٩) .
- وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان: ٢٧) .
- النص الثاني: قوله ﷺ: (يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب: أنا الملك أنا الديان) ١٢٢
- النص الثالث: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (النساء: ٦٤) ١٢٤

- النص الرابع: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (طه: ١١٣) ١٢٧
- الضابط الخامس: اعتبار قصد المتكلم لفهم دلالات الألفاظ الواردة في النص ١٣٠
- الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص): ١٣٥
- النص الأول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: ١١) ١٣٥
- النص الثاني: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (الأنعام: ١١) ١٣٧
- النص الثالث: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ﴾ (البقرة: ٢٥٥) ١٤٠
- النص الرابع: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (الأنعام: ١٤٨) ١٤٣
- النص الخامس: ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (الأعراف: ٥٤) ١٤٦
- النص السادس: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦) ١٤٩
- الضابط السادس: مراعاة عادة المتكلم بالنص لفهم دلالات الألفاظ ١٥٢
- الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص): ١٦٠
- النص الأول: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه: ٤٤) .
- وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ٢١) ١٦٠
- النص الثاني: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيعَةٍ مِنَ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُمْ بِكُلِّ شَيْءٍ مُخِيطٌ﴾ (فصلت: ٥٤) ١٦٧
- النص الثالث: ﴿فَلَمَّا أَنْهَا نُودِيَ مِنْ شَطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَمْشِيَ إِبْرَاهِيمُ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (القصص: ٣٠) ١٦٩

الفصل الثاني

ضوابط أهل السنة والجماعة في فهم دلالة التركيب في نصوص العقيدة

- توطئة ١٧٣
- الضابط الأول: تحديد الوجه الإعرابي الصحيح للألفاظ الواردة في نصوص العقيدة ١٧٦
- الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص): ١٨١
- النص الأول: (فاطر: ٣٣) ١٨١
- النص الثاني: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران: ١٨) ١٨٦

- النص الثالث: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (النحل: ٥٠) ١٩٠
- النص الرابع: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ فَاتَى تُؤَفَّكُونَ﴾ (الأنعام: ٩٥) وقوله تعالى: ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ (يونس: ٣١) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَمُجَى الْمَوْتِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الروم: ٥٠) ١٩٤
- النص الخامس: ﴿ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾ (الملك ١٦-١٧) ١٩٧
- الضابط الثاني:** تحديد المرجع الصحيح للضمير الوارد في نصوص الاعتقاد ٢٠٠
- الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص): ٢٠٣
- النص الأول: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ رِبَكُمُ الَّذِي خَلَقَ﴾ (العلق: ١) ٢٠٣
- النص الثاني: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ حَكِيمٌ الْغَفِيرُ﴾ [الأعراف: ١٥٥] ٢٠٥
- النص الثالث: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٤٨) ٢٠٧
- النص الرابع: ﴿كَذَلِكَ نَسْأَلُكَ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الحجر: ١٢) ٢١١
- النص الخامس: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٩-١٠) ٢١٤
- النص السادس: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠) ٢١٧
- الضابط الثالث:** فهم دلالة صيغ التوكيد على ضوء ما أراده المتكلم بالنص ٢٢٠
- الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص): ٢٢٣
- النص الأول: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] ٢٢٣
- النص الثاني: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الأنعام: ١٤٩) ٢٢٩
- الضابط الرابع:** الأخذ بالقرائن الصحيحة لقبول القول بالتقديم والتأخير في تركيب الكلام ٢٣٣
- الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص): ٢٣٦
- النص الأول: ﴿كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ (البقرة: ١٦٧) ٢٣٦
- النص الثاني: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (الأعراف: ٥٤) ٢٣٩
- الضابط الرابع:** فهم حروف المعاني وفق معانيها الظاهرة القريبة ٢٤٢
- الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص): ٢٤٥

- النص الأول: ﴿إِنَّمَا نُعَلِّمُهُمْ لِيزِدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (آل عمران: ١٧٨).
 وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ
 عَنْ سَبِيلِكَ﴾ (يونس: ٨٨)
 وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦) ٢٤٥
 النص الثاني: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي﴾
 (الأعراف: ١٤٣) ٢٥٠
 النص الثالث: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ نُوَفِّهِمُ الْمَلَائِكَةَ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا
 كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (النحل: ٣٢)
 وقوله تعالى: ﴿وَبِئَازِ الْجَنَّةِ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الزخرف: ٧٢)
 وقوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْفَالِغَةِ﴾ (الحاقة: ٢٤) ٢٥٢

الفصل الثالث

ضوابط أهل السنة والجماعة في فهم أساليب الخطاب الواردة في نصوص العقيدة

- توطئة ٢٥٩
 الضابط الأول: رد كل أسلوب بلاغي يُعطل النص عن دلالته الظاهرة ٢٦١
 الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص): ٢٦٤
 النص الأول: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَن لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ
 وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ (المائدة: ٦٠). وحديث الشفاعة،
 وفيه: (إن ربي غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله...) ٢٦٤
 النص الثاني: ﴿وَمَكُرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكِرِينَ﴾ (آل عمران: ٥٤).
 وقوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكِرِينَ﴾ (الأنفال: ٣٠).
 وقوله تعالى: ﴿وَمَكُرُوا مَكْرًا وَمَكْرَنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل: ٥٠).
 وقول الرسول ﷺ: (وأمر لي ولا تمكر علي...) ٢٦٧
 النص الثالث: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (البقرة: ٢٦) ٢٧٠
 النص الرابع: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾
 (البقرة: ٧) ٢٧٤
 النص الخامس: ﴿ثُمَّ أَسْوَوْنَا إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ أُنْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾
 (فصلت: ١١) ٢٧٩

- ٢٨٣..... الضابط الثاني: إعمال القرائن لفهم أسلوب الخطاب الذي ورد به النص
- ٢٨٧..... الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص):
- ٢٨٧..... النص الأول: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ (القيامة: ٢٢-٢٣)
- النص الثاني: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٠٤﴾﴾ (التوبة: ١٠٤)
- ٢٨٩.....
- ٢٩٢ الضابط الثالث: عدم قبول القول بالحذف والتقدير في نصوص الاعتقاد إلا بقرينة صحيحة
- ٢٩٦..... الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص):
- ٢٩٦..... النص الأول: ﴿كَأَنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَجِرُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]
- النص الثاني: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢].
- وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْنَهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمِنِهَا خَيْرًا قُلِ انْظُرُوا إِنَّا مُنْظِرُونَ ﴿٢٩٨﴾﴾
- ٢٩٨.....
- ٣٠١ الضابط الرابع: مراعاة مقتضى الحال في فهم أسلوب الخطاب الذي ورد به النص
- ٣٠٤..... الجانب التطبيقي للضابط (دراسة النصوص):
- النص الأول: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿١﴾﴾ (المجادلة: ١)
- ٣٠٤.....
- النص الثاني: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدَنَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنْشِئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧﴾﴾ (المجادلة: ٧)
- ٣٠٦.....
- ٣٠٩ النص الثالث: ﴿الرَّحْنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾﴾ (طه: ٥)
- ٣٠٩.....
- النص الرابع: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٤٧﴾﴾ (النساء: ٤٧).
- وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا ﴿٣٨﴾﴾ (الأحزاب: ٣٨)
- ٣١١.....
- ٣١٤ النص الخامس: ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَنِيَّةٌ ﴿١٧﴾﴾ (الحاقة: ١٧)
- ٣١٤.....
- ٣١٧..... الخاتمة
- ٣١٨..... فهرس الموضوعات

